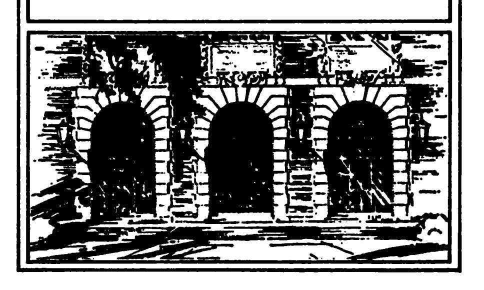




Zeitschrift

für

katholische Theologie

Fünfundvierzigster Jahrgang

1921

Innsbruck

Druck und Verlag von Felizian Rauch

1921



Mit Genehmigung des fürstbischöflichen Ordinariates Brixen
und Erlaubnis der Ordensobern

Adresse der Redaktion: Innsbruck, Sillgasse 2

Inhaltsverzeichnis

Abhandlungen

Seite

Literaturberichte

A. Übersichten

B. Rezensionen und kürzere Anzeigen

Analekten

Kleine Mitteilungen

Abhandlungen

Die kirchliche Privatbusse im christlichen Altertum

Von H. Brewer S. J.—München

Unter den zwölf Artikeln, welche dem Trienter Konzil zur Beratung über das Bußsakrament vorgelegt wurden, faßte der vierte die von den Neuerern gegen dasselbe erhobenen Angriffe in die beiden Sätze zusammen, „daß die geheime sakramentale Beicht nicht göttlichen Rechtes sei und daß derselben bei den alten Vätern vor dem Lateranensischen Konzil keine Erwähnung geschehe, sondern nur der öffentlichen Buße“ (vgl. *A. Theiner*, Acta genuina ss. oec. Conc. Trid. I p. 531). Da unter der letzteren eine bloß kanonische Buße verstanden wurde, so bedeutete die Leugnung der geschichtlichen Existenz der sakramentalen Geheimbuße in der alten Kirche eine Leugnung des Bußsakraments selbst. Gegen sie betonte der konziliare Lehrausspruch, daß „die geheime sakramentale Beicht, deren sich die Kirche jetzt bediene, von Anfang an in ihr üblich gewesen sei und von den ältesten und ehrwürdigsten Vätern in großer Einhelligkeit bezeugt werde. Es sei daher eine leere Verleumdung zu sagen, daß sie nicht einem göttlichen Gebot entspreche und auf menschlicher Erfindung beruhe, die von den Vätern des Lateranensischen Konzils ihren Ausgang genommen habe“ (Sess. XIV c. 5).

Seit dieser Entscheidung ist die Frage um den geschichtlichen Ursprung der geheimen sakramentalen Beicht oder der kirchlichen Privatbuße, sowie um ihre Art und Verbreitung im christlicheu Altertume ein umstrittener Punkt geblieben (vgl. *G. Rauschen*, Eucharistie u. Bußsakr.[2] S. 210 ff). Auf protestantischer Seite hält man heute wie ehedem an der Auffassung fest, daß es in den ersten Jahrhunderten eine kirchliche Privatbuße nicht gab, sondern nur eine kanonische, d. h. durch Kirchensatzung eingeführte Buße öffentlicher Art, die zur Sühne schwerer äußerer Sünden vor der Gemeinde bestimmt gewesen sei. Wo die Sitte einer geheimen Beicht in alter Zeit erwähnt werde, wie in den Geschichtsberichten des *Sokrates* (V 19 MG 67,613—20) und *Sozomenus* (VII 19 MG 67,1457—64) über das Bußpriesteramt, sei ihr Zweck nicht die Ausschließung, sondern die Vorbereitung der öffentlichen Bußübernahme gewesen. Nur in Fällen, wo diese aus triftigen Gründen nicht ratsam schien, habe man seit Ende des 4. Jahrhunderts begonnen, statt der öffentlichen Buße eine private aufzuerlegen. So seien die ersten Ansätze zu einer kirchlich geleiteten Privatbuße entstanden, die sich in der Folge besonders unter dem Einfluß der auf Laienkreise übertragenen asketischen Mönchsbeichte weiter entwickelt hätten und endlich im frühen Mittelalter in eine sakramentale Wertung der Privatbuße ausgelaufen seien.

Vgl. für den ersten Teil *J. Dallaeus,* De sacram. vel auric. Latinorum Confessione. Genevae 1661; *Bingham,* Antiquities of the Christian Church XVIII ch. 3 sect. 11; *G. E. Steitz,* Das röm. Bußsakr. Frankf. 1854 S. 81 ff; für den zweiten Teil betreffs der sakramentalen Entwicklung der Privatbuße *F. Loofs,* Dogmengesch.[4] S. 338 ff. 475 ff. Mit Berufung auf die drei erstgenannten Autoren hält *P. Hinschius,* Das Kirchenrecht der Kath. u. Protest. IV S. 724[4], die Nichtexistenz einer sakramentalen Privatbuße in der alten Kirche für erwiesen, eine nähere Erörterung darüber aber für fruchtlos, „da die katholischen Schriftsteller ihre Ansichten nicht aufgeben dürfen und immer wieder von neuem trotz aller Widerlegungen verteidigen müssen".

Unter den katholischen Gelehrten stehen sich neuestens in der Frage um die kirchliche Privatbuße im christlichen Altertum zwei Anschauungen gegenüber, indem vorwiegend

dogmatisch Orientierte eine der heutigen Beichtpflicht (hinsichtlich aller Todsünden) und der heutigen Beichtpraxis ähnliche Übung bereits für die ersten Jahrhunderte zu erweisen suchen (vgl. *D. Palmieri,* Tractat. de paen., Romae 1879, p. 383 sqq.; *F. Pignataro*, De discipl. poenit. prior. eccl. saecul., Romae 1904), während mehr historisch Interessierte die Existenz einer privaten Kirchenbuße für die ersten Jahrhunderte bestreiten und die vom Konzil als uranfänglich gelehrte geheime (sakramentale) Beicht nur als den Einleitungsakt der damals allein gebräuchlichen öffentlichen Buße erklären (vgl. *F. Funk* in *Kraus* Realencykl. I 181; *P. Batiffol,* Études d' Hist. et de Théol. pos.[4], p. 195 ff). Auf die dogmatisch wichtige Frage nach der Behandlung der von den Alten neben den Kapitalsünden als weniger schwer unterschiedenen Todsünden gibt die zweite Ansicht keine (Funk) oder in Hinweisung auf die öffentliche Buße eine, wie später zu zeigen (S. 17), nicht zutreffende Antwort (Batiffol). Geschichtlich geprüft erheben sich gegen beide Ansichten Bedenken. Gegen die erste steht die trotz ergiebiger Quellen nur geringe Zahl von Belegen, die sie anführen kann und nach einer Bemerkung *L. Duchesnes* (Bull. critique 4 [1883] 365) durch eine energische Exegese ihrem Sinn anpassen muß. Gegen die zweite sprechen manche Erscheinungen, die sich ihr nicht fügen. Denn neben dem überragenden Bild der öffentlichen Buße in den alten Quellen finden sich in ihnen auch Züge, die nicht zu demselben gehören, ja in offenem Gegensatz zu ihm stehen und die Existenz einer anderen kirchlichen Bußform als der öffentlichen zu erkennen geben. Züge solcher Art hat *A. d'Alès* in einem Anhang seines Buches „L'Édit de Calliste" (Paris 1914) unter dem Titel: „L'élément privé dans l'ancienne pénitence ecclésiastique" gesammelt und daraus gleichsam in Strichzeichnung ein Bild der alten Kirchenbuße in privater Anwendung entworfen. Dabei schloß er sich einem zuerst von *St. Harent* (Études 80 [1899 III] 575) entwickelten Gedanken über die Art und das Verhältnis der privaten Kirchenbuße zur öffentlichen an. Gegenüber einer falschen Auffassung, die jene als eine neben der öffentlichen Buße gleichrechtliche

1*

und freiwählbare Bußart betrachtete und deshalb ihre Existenz als unmöglich und geschichtswidrig verwarf (so *Boudinhon* bei *d'Alès* p. 424), erklärte *H.*, daß die alte Kirchenbuße nicht aus zwei selbständigen Arten bestehend zu denken sei, sondern als eine Einheit mit zweifacher Anwendung: Die private Kirchenbuße sei nach der Darstellung der Väter „nur ein verkleinertes Maß, eine Verkürzung oder eine Ableitungsform der öffentlichen". — Der Vergleich ist richtig, doch läßt er die bestimmte Angabe vermissen, worin eigentlich die Verkleinerung und folglich das die beiden Anwendungen charakteristisch Unterscheidende lag. Nach dieser Seite ergänzt ihn *K. Adam*, der in seinem geistreichen Buch über „Die kirchliche Sündenvergebung nach dem hl. Augustin" (Paderborn 1917) den großen Kirchenlehrer als den wahren Schöpfer der vorher, wie er glaubt, nur in schwachen Ansätzen vorhandenen Privatbuße zu schildern sucht. Er schreibt ihm das Verdienst zu, als erster grundsätzlich von der bis dahin für die Kirchenbuße als unumgänglich erachteten Exkommunikation abgesehen und sie je nach Bedürfnis durch eine private Strafzurechtweisung (correptio) ersetzt zu haben. So sei aus der öffentlichen Kirchenbuße die private hervorgegangen, die „in den Augen des Kirchenlehrers nicht eine eigene Bußform, sondern abgekürzte Kirchenbuße war" (S. 151) oder, wie er an anderer Stelle sagt, „eine abgekürzte Nebenform der öffentlichen Buße" (S. 163).

Die klare Trennung des Wesens der öffentlichen und privaten Kirchenbuße, welche *Adam* durch die Unterscheidung einer Buße mit und ohne Exkommunikation bietet, begrüße ich umso mehr, als sie mit derjenigen übereinstimmt, die sich auch mir schon vor Jahren als allein sichere Führerin durch das Dunkel der alten Überlieferung ergab. Wer ältere und neuere Darstellungen des alten Bußwesens durchgeht, empfindet oft die Unklarheit, die sich mit den Begriffen „öffentliche" und „geheime oder private" Buße verbindet. Fast immer werden sie auf ein mehr oder minder offenkundiges oder verborgenes Bußetun bezogen, ohne den der äußeren Erscheinung unterliegenden Grund aufzudecken. Wenn ich in dieser Hin-

sicht dem Fortschritt *Adams* beipflichte, so kann ich umso weniger der bedeutsamsten Aufstellung seiner Schrift zustimmen, daß *Augustin* der eigentliche Schöpfer der kirchlichen Privatbuße sei. Denn aus demselben Kriterium, aus dem *A.* die öffentliche und private Kirchenbuße unterscheidet, glaube ich die deutliche Tatsache hervorgehen zu sehen, daß letztere lange vor *Augustin* in der Kirche verbreitet war und daß er nur einer — und zwar nicht einmal einer der hervorragendsten — in der Reihe der Zeugen für sie ist, die mit *Tertullian* anhebt. Ob meine Beobachtung richtig ist, möge eine Prüfung der nachfolgenden Darstellung entscheiden. Sie ist erstmals als Vortrag über das Thema „Die Beicht im christlichen Altertum“ im Verein akademisch gebildeter Katholiken zu Bonn (März 1914) gegeben worden und erscheint hier in der durch die literarische Form gebotenen Erweiterung.

1. Der Begriff der öffentlichen und privaten Kirchenbuße in altchristlicher Zeit

Um die Grenz- und Erkennungslinie zwischen privater und öffentlicher Kirchenbuße im christlichen Altertum mit Sicherheit zu ziehen, ist zunächst die Frage nach dem wesentlichen Unterschied beider zu beantworten.

Die Eigentümlichkeit der sogenannten öffentlichen Buße liegt darin, daß sie stets mit der Exkommunikation, d. h. dem großen Bann oder dem vollen Ausschluß aus der Kirche verbunden ist. Deutlich wird dies von *Caesarius von Arles* in einer Rede „über die Pönitenz“ hervorgehoben (Ps. Augustini Sermo 261 n. 2; ML 39,2228): „Et hoc attendite, fratres, quod qui paenitentiam petit, excommunicari se supplicat; denique ubi accepit paenitentiam, coopertus cilicio foris eicitur.“ Über diese Besonderheit der öffentlichen Buße sind sich die Anschauungen der neueren Erforscher des Bußwesens einig. Nach *K. Holl* (Enthusiasmus und Bußgewalt 276) „besteht das für den Begriff der Öffentlichkeit entscheidende Moment darin, daß der Sünder . . . ausgeschlossen und eine bestimmte Zeit lang von der Kirche ferngehalten wird“; nach *Ed. Schwartz* (Bußstufen und Katechumenatsklassen 54) „hat die öffent-

liche Buße ... stets die Ausschließung zur Voraussetzung"; nach *Adam* (S. 95) „beruhte die öffentliche Buße ... wesentlich auf dem Zuchtmittel der Exkommunikation". Mit dem Ausschluß aus der Kirche aber war für den von ihm Betroffenen die Aberkennung der kirchlichen Civität oder des Christenstandes und damit aller durch die Taufe erworbenen kirchlichen Rechte verbunden, insbesonders des Rechtes auf Beiwohnung am eucharistischen Gottesdienst, an der Oblation (den Opfergaben) und an der Eucharistie selbst. Zu ihrer Wiedergewinnung ward er in die gleich den Katechumenen außerhalb der kirchlichen Gemeinschaft stehende Pönitentenklasse verwiesen und in ihr auf eine vom Kanon oder vom Bischof bestimmte Zeit zur Bußableistung verpflichtet.

Der Ausdruck „öffentliche Buße" findet sich erst seit *Ambrosius* (De Poen. II 10,95; ML 16,520). Er scheint entstanden zu sein mit Rücksicht auf die offiziellen Bußkennzeichen, d. i. den Habit, die Absonderung im Gotteshaus und andere Merkmale (z. B. in Gallien das geschorene Haar), wodurch sich „die eigentlichen Büßer", wie *Augustin* sie öfter benennt, offenkundig von der Gemeinde als eigene Klasse unterschieden. Ein tieferer Grund für seine Berechtigung liegt in der Beziehung der öffentlichen Buße zu dem öffentlichen, d. h. im Namen der Kirche als korporativer Gemeinschaft vorgenommenen Rechtsakt, kraft dessen jemand aus ihrem Verbande ausgeschlossen und nachmals durch einen gleichen Akt (die Rekonziliation) wiederaufgenommen wurde. *Augustin*, der sich m. W. in seinen Werken nur ein einziges Mal der Bezeichnung „öffentliche Buße" bedient (Sermo 392, 3, 3; M. 39,1711), umschreibt ihr Wesen durch den Hinweis auf diese beiden Akte (Epist. 265, 7; M. 33,1088): „Agunt etiam homines paenitentiam, si post baptismum ita peccaverint, ut *excommunicari* et postea *reconciliari* mereantur, sicut in omnibus ecclesiis illi, qui proprie paenitentes appellantur". Daß in ihrem Vollzug, nicht aber in dem öffentlichen Hervortreten der Bußableistung Mark und Kern der sog. öffentlichen Buße lag, zeigt die Kranken- und die Klerikerbuße, die im geheimen vor sich gingen und dennoch

unter ihren Begriff fielen. Zum Beweis seien zwei Belege aus *Augustin* angeführt. Im Briefe 151 n. 9 (M. 33,650) erzählt er von dem der Krankenfürsorge analogen Fall eines Besuches bei dem zum Tode verurteilten comes Marcellinus und der in zarter Weise an ihn gerichteten Frage, ob er nichts auf dem Gewissen habe, wofür er Gott durch die „paenitentia maior et insignior", d. i. die sog. öffentliche Buße versöhnen müsse. Marcellinus verneinte in raschem Verständnis des Sinnes der Frage das Vorliegen eines sittlichen Fehltritts. Hätte er bejaht, so hätte sein bischöflicher Seelsorger unverweilt mit ihm jene Buße im Dunkel des Kerkers vorgenommen. Daß die Kleriker wegen einer Kapitalsünde ihres Amtes entsetzt, aber wenigstens seit Anfang des 4. Jahrhunderts der Buße vor der Öffentlichkeit nicht mehr unterworfen wurden, ist bekannt. Nichtsdestoweniger stellt *Augustin* die ihnen auferlegte Buße derjenigen der öffentlichen Büßer gleich, da er beide in den „humilior paenitendi locus" versetzt erklärt, dessen Eingang die Exkommunikation, bezw. für Kleriker die Degradation war (Ad Donatistas 20,28; M. 43, 669): „Neque enim a populo Dei separamus, quos vel degradando vel excommunicando ad humiliorem paenitendi locum redigimus". Daß auch sie nach Vollbringung ihrer Buße die kirchliche Rekonziliation erhielten, bezeugt er an anderer Stelle mit den Worten (Epist. 185,45; M. 33,812): „Der Grund für die kirchliche Bestimmung, daß niemand nach der Buße für ein schweres Vergehen in den Klerus aufgenommen wird oder zu ihm zurückkehrt oder in ihm verbleibt, war nicht ein Zweifel an der Vergebung der Sünde, sondern die Strenge der kirchlichen Zucht (non desperatione indulgentiae, sed rigore factum est disciplinae); denn sonst würde man gegen die der Kirche übertragene Schlüsselgewalt reden, von der es heißt: was ihr lösen werdet auf Erden, wird im Himmel gelöst sein". Mit Unrecht behaupten daher *Steitz* (Das röm. Bußsakr. S. 102) und *Batiffol* (Études d'Hist.[4] p. 173), daß büßende Kleriker keine kirchliche Absolution erhalten hätten[1]).

---

[1]) *P. Batiffol* beruft sich für seine Ansicht auf Epist. 167 In-

Die beiden konstitutiven Elemente der sog. öffentlichen Buße sind demnach der Ausschluß und die Wiederaufnahme in die Kirche. Das Mittelstück, welches sie meist verbindet, d. h. die Bußleistung vor der Öffentlichkeit, konnte entfallen, ohne daß sich dadurch der Charakter der Bußart änderte.

Aus dem Gegensatz zu dieser stets mit Exkommunikation verbundenen Buße erhellt das Wesen der kirchlichen Privatbuße. Dieselbe fand nicht unter Ausschluß, sondern unter Verbleib in der kirchlichen Gemeinschaft statt und stellte den ihr unterliegenden Büßer nicht in die Reihe der „proprie paenitentes", sondern beließ ihm seinen Platz unter den „fideles". Sie beraubte ihn ferner nicht aller kirchlichen Rechte, sondern wahrte ihm das Recht auf Beiwohnung am eucharistischen Gottesdienst, wenn sie ihm auch das auf die Oblation und die Eucharistie zeitweilig entzog (= excommunicatio minor). Endlich war die Kirche als korporative Gemeinschaft an dieser

quis. II Papst *Leos I* (M. 54,1203), welche den büßenden Klerikern eine „secessio privata" vorschreibt mit der Verheißung, „ubi illis satisfactio, si fuerit digna, sit etiam fructuosa". Er meint, es hieße unberechtigt zwischen den Zeilen lesen, wollte man hier die Andeutung einer geheimen Lossprechung entdecken. Indes abgesehen von dem Zeugnis *Augustins*, darf man mit einigem Recht auch in den Worten *Leos* selbst einen Hinweis auf die kirchliche Vergebung finden, da diese nach einem verbreiteten Sprachgebrauch als „fructus paenitentiae" bezeichnet wurde. So schon von *Tertullian* Pud. c. 3 (Oehler I 797; ML 2,986): „poenitentiae fructum, id est veniam, in sua potestate usurpaverunt"; c. 5 (799 M. 988): „ut solam eam (moechiam) secernat ad poenitentiae fructum". Sodann von *Cyprian* Epist. 55,17 (Hartel 636,9: ML 3,783); „nec ad paenitentiam quis a nobis compelli potest, si fructus paenitentiae subtrahatur"; c. 29 (647,11 M. 794): „paenitentiae fructus dolentibus non negandus". Vgl. ferner *Cassian* Coll. 20, 8, 1 (Petschenig 561,11 ML 49,1159): „multi sunt paenitentiae fructus (= remissiones peccatorum), per quos ad expiationem criminum pervenitur" und Papst *Vigilius* Epist. (M. 69,18): „per illam (impositionem manus), qua paenitentiae fructus acquiritur". Es dürfte daher den Alten nicht so schwer gewesen sein, in dem Ausdrucke Leos „sit etiam fructuosa" den Hinweis auf die kirchliche Lossprechung zu verstehen.

innerkirchlichen Buße nicht beteiligt, bei der es sich nicht um das Mitgliedsverhältnis zu ihr, sondern lediglich um ein Gewissensverhältnis zu Gott und zu den Heilsgütern der Kirche, insbesonders zur Eucharistie handelte.

2. Die Existenz der kirchlichen Privatbuße neben der öffentlichen im christlichen Altertum

Daß nun die oben beschriebene private Kirchenbuße neben der öffentlichen bereits in den ersten Jahrhunderten bestand, lehren sichere Beispiele und Zeugnisse.

1. *Cyprian* berichtet über zwei Vorkommnisse, welche die Auferlegung der kirchlichen Privatbuße in klarem Gegensatz zur öffentlichen zeigen. Das erste bezieht sich auf die sogenannten Syneisakten, d. h. gottgeweihte Jungfrauen, die sich soweit vergessen hatten, daß sie dasselbe Lager mit Männern teilten. Auf die Anfrage eines Bischofs, wie mit ihnen zu verfahren sei, gab Cyprian einen doppelten Entscheid. Falls sich die Aussage der Mädchen betreffs Nichtverletzung ihrer Jungfräulichkeit bewahrheite, sollten sie nach einer Buße für das unerlaubte Verhältnis und nach Trennung von ihren Genossen mit dem wiedererstatteten Recht auf die Eucharistie zur Kirche zugelassen werden (Epist. 4 c. 4; *Hartel* 475,22: Quod si paenitentiam huius inliciti concubitus sui egerint et ab se invicem recesserint ... si virgines inventae fuerint, accepta communicatione ad ecclesiam admittantur). Ergebe sich aber, daß eine gefallen sei, so sei ihr die volle Buße aufzuerlegen, eine angemessene Zeit dafür zu bestimmen und nach Ablegung eines öffentlichen Bekenntnisses die Rückkehr zur Kirche zu gewähren; denn die ein solches Verbrechen begangen, habe sich eines Ehebruchs schuldig gemacht, nicht gegen einen Menschen, sondern gegen Christus selbst (Ibid. 476,6: agat paenitentiam plenam, quia ... adultera est, et ideo aestimato iusto tempore postea exomologesi facta ad ecclesiam redeat).

Die prinzipielle Abmessung von Schuld und Sühne tritt hier deutlich hervor. Nur dem kapitalen Vergehen (Ehebruch) will Cyprian die öffentliche Buße mit ihrer Ausscheidung aus der Kirche und der peinlichen Rückkehr auferlegen, während er der nicht an

seine Schwere reichenden Verfehlung eine in zeitweiliger Trennung von der Eucharistie und anderer Genugtuung bestehende Privatbuße bestimmt, die mit der Wiedergabe des Rechtes auf die Eucharistie, d. h. mit priesterlicher Absolution enden soll.

Das zweite Vorkommnis betrifft Christen der dezischen Verfolgung, die sich zwar nicht durch Opfer oder den Erwerb eines Opferscheines einer äußerlichen Glaubensverleugnung schuldig gemacht, wohl aber mit dem Gedanken daran sich getragen und dadurch eine innere Schuld auf sich geladen hatten. Weil sie später diese Sünde reumütig vor den Priestern bekannten und „für ihre kleine und geringe Wunde", wie *Cyprian* ihre Schuld gegenüber dem tatvollbrachten Abfall nennt, das heilsame (Buß-) Mittel nachsuchten, so werden sie von ihm belobt und als Beispiel denjenigen vor Augen gestellt, die sich trotz Befleckung durch Opfer oder Opferbescheinigung dem Bekenntnis ihrer Tat und der Übernahme der durch sie verwirkten öffentlichen Buße zu entziehen suchten. Da *Cyprian* im Gegensatz zu der kapitalen Schuld dieser die der andern als klein und gering bezeichnet, so konnte nach seinem Urteil für dieselbe, ebenso wie in dem vorerwähnten Fall, nicht die für das kapitale Vergehen (Glaubensverleugnung) bestimmte öffentliche Buße, sondern nur eine private Buße in Betracht kommen. Die gleiche Folgerung ergibt sich aus den Worten, mit welchen er im Gegensatz zu „der kleinen und geringen Wunde" der nur in Gedanken Fehlenden den Schwerschuldigen die Notwendigkeit der zu übernehmenden öffentlichen Buße vorhält: „Eine tiefe Wunde", sagt er, „kann nicht des sorgfältig angewendeten und langwährenden Heilmittels entbehren; die Buße darf nicht geringer als das Verbrechen sein" (De lapsis 35; H. 262,18; Alto vulneri diligens et longa medicina non desit; paenitentia crimine minor non sit).

Soviel ich sehe, ist die verschiedene Behandlung, welche *Cyprian* den Syneisakten zuteil werden läßt, in Darstellungen der Bußgeschichte selten gewürdigt worden. Nur bei dem sehr selbstständig forschenden und unabhängig urteilenden *Ferd. Probst* (Sakramente und Sakramentalien in den 3 ersten christl. Jahrh. S. 346) finde ich eine Besprechung derselben, die von der oben

vorgetragenen Auffassung nicht abweicht. Umso zahlreicher sind dagegen Äußerungen über die Bußform, die den nur in Gedanken des Abfalls Schuldigen auferlegt worden sei. Daß es die öffentliche Buße gewesen, behauptet *Chemnicius* im Examen Conc. Trid. de confess. n. 10 ohne Beweis. *Morinus* führt im Commentarius histor. de discipl. paenit. V 32, 5 für dieselbe Ansicht zwei Gründe an: erstens die Verwendung des Wortes „exomologesis" in der Schilderung Cyprians (H. 257,23), das sich bei ihm und Tertullian stets auf die öff. Buße beziehe; zweitens die Erwägung, daß eine geheime Buße nicht dem von Cyprian erstrebten Zweck gedient hätte, den zur öff. Buße Verpflichteten ein Beispiel vorzuführen, indem sie ja verborgen geblieben und auch von anderer Art gewesen wäre. Beide Gründe sind aber nicht stichhaltig. Denn daß „exomologesis" bei den Genannten auch die ganz allgemeine Bedeutung „Schuldbekenntnis" hat, zeigen Stellen, wie Tertull. de orat. c. 7 (*Oehler* I 562) und Cyprian de laps. 31 (H. 260,3). Ferner stellt *Cyprian* den des Abfalls Schuldigen das Beispiel der nur in Gedanken Fehlenden nicht wegen ihrer spezifischen Bußleistung, sondern wegen ihrer Bereitwilligkeit zu Bekenntnis und Buße vor Augen, woran es bei jenen fehlte. Mochten aber beide auch verborgen geblieben sein; so verbürgte das bischöfliche Wort ihre Tatsache nicht weniger, als es der Augenschein vermocht hätte. — Die Begründung, welche *Kurtscheid,* Das Beichtsiegel (1912) S. 19 für die Öffentlichkeit ihrer Buße gibt, verbindet den zweiten Grund des *Morinus* mit einem Gedanken von *Kirsch,* Zur Gesch. d. kath. Beicht (1902) S. 51 Anm. 1, wonach „die Stelle (de laps. 28) keinen Beweis für die Privatbeicht abgeben kann, da im ganzen Zusammenhang von der öffentlichen Beicht die Rede ist". In der Tat spricht *Cyprian* aber nur von öffentlicher Buße und in diesem Sinne ist die Äußerung von *Kirsch* bereits durch *Kurtscheid* verbessert worden. Im übrigen beruht sie auf der irrtümlichen Ansicht, daß das Sündenbekenntnis in altchristlicher Zeit öffentlich gewesen sei. Die Beicht selbst war, abgesehen von freiwilliger öffentlicher Anklage, stets „privat und geheim wie heute" nach der Darlegung des *Petavius* („De Paen. vet. ratione" in den Animadv. in Epiphan. p. 245 sqq.; bei *Oehler* t. II 2 p. CCXV), die von seinem Gegner *Dallaeus* (De confessione III c. 19 p. 269 sq.) als richtig anerkannt wurde. Öffentlich war in der öffentlichen Buße zwar die Exomologesis, die sich aber von einer eigentlichen Beicht unterschied und nur in einem allgemeinen Ausdruck der Sündenschuld und des Sündenabscheues beim Abschluß des Bußverfahrens bestand, wie *Albaspinaeus* (De vet. eccl. ritibus observat. II 26 n. 8) zeigte, der zuerst ihr Wesen richtig erkannt hat. —

Daß Cyprian bei der Bußerwähnung der nur in Gedanken Fehlenden „ausschließlich an das öffentliche Institut der Kirchenbuße denke“, suchte *Adam* (S. 122 f) durch den Hinweis auf die Schwere ihrer Schuld in den Augen des Bischofs zu begründen: „Denn ausdrücklich betont er, daß die Gedankensünden des Abfalls zwar eine minor culpa, aber immerhin ein *crimen* seien (non est tamen immunis a crimine)“. Allein hier ist *A.* ein Versehen in der Beziehung der Cyprianischen Rede unterlaufen, das bereits *Bellarmin* zustieß und ihm von *Dallaeus* (De Conf. III c. 6 p. 221) nachgewiesen wurde. Die angeführte Stelle richtet sich nämlich nicht an die bloß in Gedanken Schuldigen, deren Vergehen von Cyprian als klein und gering bezeichnet wird, sondern an die „libellatici“, die zwar eine minor culpa als die „sacrificati“, aber immerhin ein crimen durch die tatvollbrachte Verleugnung begangen hatten.

2. Wie die aus Cyprian angeführten Beispiele, so bietet auch Kanon 14 des um das Jahr 300 abgehaltenen Konzils von Elvira einen deutlichen Einblick in die Existenz der kirchlichen Privatbuße neben der öffentlichen und in das ihre Anwendung regelnde Prinzip. Der Kanon handelt über Mädchen, die sich entweder nur mit dem künftigen Ehemanne oder auch mit andern Männern verfehlten. Im ersten Fall sollten sie, „weil sie nur die Ehe (durch Vorwegnahme) verletzt hätten, ohne Pönitenz“, d. h. ohne öffentliche Buße und den damit verbundenen vollen Kirchenausschluß, „nach Jahresfrist die Rekonziliation erhalten“ (Virgines, quae virginitatem suam non custodierint, si eosdem, qui eas violaverint, duxerint et tenuerint maritos, eo quod solas nuptias violaverint, post annum sine paenitentia reconciliari debebunt. *Hardouin* I 251 *Mansi* II 8). Im Gegensatz zu dieser privaten Kirchenbuße verhängt der Kanon für den zweiten Fall, daß auch mit andern Männern gesündigt sei, über die Mädchen eine fünfjährige öffentliche Buße, „weil sie sich der Unzucht hingegeben“ (Vel si alios cognoverint viros, eo quod moechatae sunt, placuit per quinquennii tempora acta legitima paenitentia admitti eas ad communionem oportere). Aus der Begründung der Bußauflage (Eheverletzung-Unzucht) geht hervor, daß für ihre Bemessung die Frage erwogen wurde, ob das Vergehen kapital (moechia) sei

oder nicht. Aus ihrer Verneinung im ersten Fall erfolgte die Festsetzung der Privatbuße.

Wenn *Gams* (Kirchengesch. v. Spanien I S. 66) sagt, *Albaspinaeus* erkläre in seinen Noten zu den Kanones von Elvira „ohne Buße" bedeute hier „ohne Strafe", so ist dies eine mißverständliche Wiedergabe seiner Worte: „poenitentia hoc loco intelliguntur poenae et aerumnae, quae in gradibus poenitentiae palam ac publice caperentur". Er versteht also den Ausdruck „ohne Buße", wie nicht anders zu erwarten, von dem Erlaß der öffentlichen Buße und ihren harten Strafen. Als das den Mädchen verbleibende Strafmaß bezeichnet er, wie auch *Hefele* (Konziliengesch. I² S. 161 f) die *excommunicatio minor*, d. h. die bloße Ausschließung von der Eucharistie und der Oblation.

Ein Bedenken bezüglich der Echtheit der Textworte „post annum sine paenitentia reconciliari debebunt", äußerte *Hinschius*. In seinem „Kirchenrecht der Katholiken und Protestanten" IV S. 712 widerspricht er der, wie er sagt, gewöhnlichen Annahme, daß eine Ausschließung aus der Abendmahlsgemeinschaft (statt aus der Kirche) schon von Anfang an in den Christengemeinden üblich gewesen sei und meint, „daß sie vielmehr allerfrühestens erst seit dem Ende des 4. Jahrhunderts, sicher erst im 5. Jahrhundert, aber auch in dieser Zeit noch sehr selten und als arbiträr von den kirchlichen Obern verhängte Strafe angewendet worden ist". Wohl mit Rücksicht auf diese Anschauung entscheidet er sich gegen die oben angeführten Textworte, um der angeblich von einigen Handschriften überlieferten Lesart „post paenitentiam unius anni reconciliari debebunt" den Vorzug zu geben. Diese hält er für sachlich richtiger: Denn weil ein Unzuchtsvergehen, d. h. im Sinn der alten Kirche eine schwere Sünde vorliege, bei der allerdings besondere Milderungsgründe in Betracht kämen, so erscheine die Annahme angemessen, daß der Kanon „die Ausschließung aus der Kirche unter Zulassung nach kürzerer Bußzeit" ausdrücken wollte (S. 713 Note 2). Aber die angerufene Lesart ist nach *Mansi* (Conc. Coll. II col. 8 nota 5) nur eine bei *Regino, Burchard* und *Ivo* auftretende Interpolation. Sodann wird die von *H.* aus dem Sinn der alten Kirche für sie hergeleitete Begründung durch den 5. Kanon der Antiochenischen Synode vom Jahre 324/25 widerlegt, der bezüglich derselben Vergehungen unterscheidet, ob ein Lektor während oder vor der Verlobung in sie geriet. Im ersten Fall wird ihm nur einjährige Amtsenthaltung auferlegt und zugleich die Erlaubnis gewährt, später zu höheren Graden aufzusteigen; im zweiten Fall aber ist Amtsentsetzung seine Strafe, die ihrer Bedeutung nach einer über Laien verhängten

Exkommunikation gleichgeschätzt wurde (vgl. *E. Seeberg*, Die Synode v. Antiochien. Neue Stud. z. Gesch. d. Theol. u. Kirche 16. Stück, Berlin 1913, S. 15). Dieselbe Bestimmung wiederholte der *hl. Basilius* in seinem 69. Bußkanon nur mit der Verschärfung, daß der während seiner Verlobung sich verfehlende Lektor nicht weiter befördert werden dürfe (Epist. 217; MG 32,799 f).

3. Das Nebeneinanderbestehen der privaten und öffentlichen Kirchenbuße wird ferner durch das Reskript Papst Leo I auf die Inquisitio XIX des Bischofs Rusticus von Narbonne beleuchtet (Epist. 167; M. 54,1209).

Der Bischof hatte um das Verfahren mit jungen Leuten angefragt, die nach der Taufe als Kinder in heidnische Kriegsgefangenschaft geraten waren, jahrelang mit den Heiden nach deren Weise zusammenlebten und nach ihrer Heimkehr um Wiederzulassung zur Kirche baten. Die Antwort des Papstes unterschied die Art ihrer Behandlung nach der Art ihrer Vergehen. „Hätten sie nur an heidnischen Mahlzeiten und dem Genuß von Opferspeisen teilgenommen, so könnten sie durch Fasten und Handauflegung entsühnt werden (possunt ieiuniis et manus impositione purgari) und unter der Bedingung künftiger Enthaltung von solcher Speise an den Sakramenten Christi teilnehmen. Wenn sie sich aber durch Götzenanbetung, Mord oder Unzucht befleckt hätten, so dürften sie zur Kirchengemeinschaft nur auf dem Wege der öffentlichen Buße zugelassen werden" (ad communionem eos nisi per paenitentiam publicam non oportet admitti).

Der Umstand, daß der Papst die im letzten Teil seines Reskripts befohlene Buße die öffentliche nennt und als solche der im ersten Teil vorgeschriebenen entgegenstellt, läßt ersehen, daß ihm diese nicht als öffentliche, sondern als private galt. Darauf machte schon *Bellarmin* aufmerksam (Disputat. de controv. fidei II p. 1416). Im übrigen tritt in diesem, wie in den vorher erwähnten Fällen als der ordnende Gesichtspunkt für die Auferlegung der öffentlichen oder privaten Kirchenbuße die Frage um den kapitalen oder nicht kapitalen Charakter der Sünden hervor. In dieser Hinsicht zeigt sich die kirchliche Verwendung der beiden Bußarten in der Zeit von Cyprian

bis Leo einheitlich bestimmt. Hat dieselbe nun erst mit *Cyprian* begonnen oder reicht sie noch höher hinauf? Diese Frage möge ein Blick in die Schilderung der zwei Büßerklassen bei *Tertullian* beantworten.

4. Die montanistische Schrift *Tertullians De Pudicitia* unterscheidet eine Doppelart von Sünden, für welche die kirchliche Buße nicht in Betracht kommt, und eine andere, für die sie in Übung ist. Zur ersten zählen die sogen. *monstra*, d. i. naturwidrige Unzuchtssünden (c. 4 extr.; *Oehler* I 798; ML 2,986) und die *delicta cotidianae incursionis*, d. h. Schwachheitsgebrechen des Alltags (c. 19; 837 extr.). Jene wiegen zu schwer, diese zu leicht, als daß die kirchliche Bußbehandlung sich mit ihnen beschäftigte. Deren eigentliches Objekt sind zwei Klassen von Sünden, nämlich die *delicta mortalia* (c. 3; 797) oder „graviora et exitiosa" (c. 19; 838) und die *delicta mediocria* (c. 7; 806) oder „leviora" (c. 18 extr.; 834). Unter die ersten fallen die Kapitalsünden Götzendienst, Unzucht, Mord, außerdem Betrug, Glaubens-Verleugnung, Blasphemie (c. 19; 838). Als Beispiele der letzten werden genannt Schauspielbesuch, Teilnahme an weltlich-heidnischen Lustbarkeiten, äußere Beihilfe zum heidnischen Kult und unbedachter Gebrauch heidnischer Redensarten (c. 7; 805). Sie gelten in *Tertullians* Sinn als geringere Formen von Idololatrie.

Die Bußbehandlung nun, welche den beiden Klassen zuteil wird, unterscheidet sich dadurch, daß die der ersten Schuldigen der Exkommunikation (damnatio) und öffentlichen Buße auf Lebenszeit ohne Rekonziliation unterworfen werden, während die Sündigen der zweiten Klasse unter Belassung in der Kirchengemeinschaft eine Bußstrafe (castigatio) und die Sündenlossprechung erhalten. Tertullian erklärt dies eingehender.

Wer „mortalia" begangen, z. B. Unzucht oder Ehebruch, wird aus der Kirche ausgeschlossen (7; 806) und in den Vorhof verwiesen (adsistit pro foribus eius; 19; 836: foras datur), wo er nach montanistischem Rigorismus lebenslängliche Buße zu tun hat, ohne eine andere Aussicht auf Sündenvergebung als die von Gott im jenseitigen Leben zu erhoffende (3; 797). Er bleibt für die Kirche

geistig tot (7; 805 extr.), die seine Sünde als nur durch Gott, nicht aber durch ihre Gewalt für vergebbar hält. Zur Entsühnung bietet sie ihm als einziges Mittel die im Kirchenausschluß (damnatio) und seinen Wirkungen liegende Strafe (poena: 2; 796).

Anders ist die Lage der durch „mediocria" oder „leviora" Fehlenden. Auf sie ist die Parabel vom verlorenen Schaf und der verlorenen Drachme anwendbar, da sie nicht geistig tot und vernichtet, sondern noch lebend und nur abhanden gekommen sind (7; 805). Ein Sünder dieser Art befindet sich wegen des geringeren Maßes seiner Schuld nicht außerhalb, sondern „innerhalb des Hauses Gottes, der Kirche" (7; 806: etiam intra domum dei ecclesiam licet esse aliqua delicta . . . mediocria), wo er sich zwar verlor, aber alsbald aufgefunden und gebessert wird. Zur Buße erhält er eine „castigatio" im Gegensatz zu der „poena", d. i. dem Kirchenausschluß der Schwersündigen (2; 796). Sie besteht in einer zeitweiligen Absonderung aus der Gemeinde (7; 805: ob tale quid extra gregem datus est). Vielleicht trennt er sich im Unmut darüber auch selbst von ihr, aber alsdann soll er aufgesucht und zurückgerufen werden, weil er geistig noch lebt (7; 805 extr.). Ist die Strafe verbüßt, so wird für die leichteren Sünden vom Bischof die Lossprechung erteilt (18 extr. 844: levioribus delictis veniam ab episcopo consequi poterit).

Die Beschreibung *Tertullians* zeigt somit die Existenz einer doppelten Kirchenbuße in montanistischer Praxis, von denen die eine für schwerere Sünden gilt und mit Kirchenausschluß verbunden ist, während die andere für minder schwere geübt wird und unter Verbleib in der Kirchengemeinschaft geschieht: jene ist die öffentliche Buße im eigentlichen Sinn, diese im Gegensatz dazu kirchliche Privatbuße. Zwar hat auch die letztere eine gewisse Trennung von der Gemeinde im Gefolge, aber nicht eine solche, wodurch ihr Charakter als innerkirchliche Buße berührt wird. Das „extra gregem dari", von dem Tertullian spricht, kann daher nur als eine Absonderung „aus der engeren Gemeinschaft" gefaßt werden, wie es bereits

von *Adam* (Der Kirchenbegriff Tertullians, Paderborn 1907, S. 181) erklärt wurde. Es ist darunter, wie auch sonst, die Trennung von der eucharistischen Gemeinschaft oder die excommunicatio minor zu verstehen.

Batiffol (Études d'Hist⁴. p. 114. 218) und andere haben angenommen, daß die „delicta leviora" *Tertullians* mit den „minora peccata" gleich seien, von denen *Cyprian* in Epist. 16,2 und 17,2 spricht, und daran die Folgerung geknüpft, daß, wie diese, so auch jene Objekt der öffentlichen Buße gewesen seien. Die Unrichtigkeit dieser Auffassung ergibt sich aus den Erklärungen *Tertullians*, nach welchen die „delicta leviora" Gegenstand kirchlicher Privatbuße waren. Damit erweist sich zugleich die Voraussetzung als unzutreffend, daß die beiderorts genannten „geringeren Sünden" in gleichem Sinne gedacht seien. Es bestätigt sich vielmehr die Auffassung derer, die, wie *Sirmond* (Hist. poenit. publ. Opp. IV 328/1, *Dallaeus* (De Conf. III 5 p. 215) und *K. Müller* (Zeitschr. f. Kirchengesch. 16 (1895) 189 Note 3), den Ausdruck *Cyprians* in einem relativen Sinne nahmen und von Sünden verstanden, die kleiner als der von ihm in den beiden Episteln behandelte Glaubensabfall sind. Da er diesen in Epist. 17,2 „das schwerste und äußerste Verbrechen" nennt, so sind die in der kapitalen Trias ihm enge verbundenen, aber nachgeordneten Verbrechen Unzucht und Mord (vgl. *Tertullian* Pud. 5; I 799) in seinen Augen bereits kleiner. An ihnen hat daher der Vergleich das nächstliegende Objekt, da er die unumgängliche Notwendigkeit der öffentlichen Buße bei Glaubensabfall aus ihrer Notwendigkeit schon bei Sünden von geringerer kapitalen Schwere beweisen soll. Dächte man bei dem Ausdruck „minora peccata" dagegen an Sünden, die an und für sich geringer sind, so ergäbe ihre Verbindung mit der öffentlichen Buße die falsche Vorstellung, als ob letztere sich auch auf solche erstreckt hätte. Ihren Anwendungsbereich schildert *Augustin* den Taufkandidaten eindrucksvoll und klar mit den Worten (De Symbolo 15; M. 40,636): „Die ihr (öffentlich) Buße tun seht, haben Verbrechen begangen, sei es Ehebrüche oder sonst ungeheuerliche Dinge" (aut aliqua facta immania).

5. Über die Existenz einer von der öffentlichen Buße unterschiedenen kirchlichen Buße für geringere Sünden bei den Novatianern gibt der hl. *Ambrosius* Kunde.

Nach *Sokrates* (H. E. VII 25: MG 67,796 s) hatte sich bei ihnen schon im ersten Viertel des 4. Jahrhunderts die Sitte gebildet, alle aus der Kirche auszuschließen, die „Sünden zum Tode" begingen und die Vergebung der-

selben Gott allein zu überlassen. Wegen dieser Gewohnheit, nur Buße aufzuerlegen, aber keine kirchliche Sündenlossprechung zu geben, tadelt *Ambrosius* im Eingang der Schrift „De Paenitentia" (M. 16,466) die novatianischen Bischöfe (I 1,3 doctores Novatianorum). Er hebt hervor, daß einer Buße, die der Lossprechung und kirchlichen Wiederaufnahme entbehre, jeglicher Anreiz zur fruchtreichen Übernahme fehle. Überdies sei es ein Ungehorsam gegen Gott, von der übertragenen Vollmacht, die Sünden zu binden und zu lösen, nur im ersten Sinn Gebrauch machen zu wollen (1,4; 2,5). Gegen den letzten Vorwurf führt er eine Einrede der Gegner an, die Aufschluß über die Bußpraxis der Novatianer gibt (3,10). „Aber sie sagen," lautet dieselbe, „daß sie mit Ausnahme der schwereren Vergehungen den leichteren Vergebung erteilen" (Sed, aiunt, se exceptis gravioribus criminibus levioribus veniam relaxare). Es war mithin auch bei ihnen eine doppelte Bußart in Brauch: eine für „Sünden zum Tode", die in Kirchenausschluß mit lebenslänglicher Bußübung unter Versagung der Rekonziliation bestand, und eine andere für Sünden von geringerer Schwere, die ohne Kirchenausschluß stattfand und mit Sündenlossprechung verbunden war.

Über die Art der Sünden, die sie der kirchlichen Vergebung teilhaft werden ließen, erfahren wir gelegentlich einiges durch *Hieronymus*. Im „Tractatus in Ps 115" (Anecd. Maredsol. III 2 p. 134) bemerkt er: „Der Novatianer behauptet, für einige Sünden müsse man Buße tun, z. B. für Lüge, Meineid und Diebstahl". Im Kommentar zum Propheten Zacharias I c. 5 (M. 25,1448 C) führt er Meineid und Diebstahl als Sünden an, die von einigen als kleinere betrachtet würden (Simulque moneamus eos, qui parva putant crimina furtum atque periurium ... Quodsi in his, quae minora putantur, furtum dico et periurium ...). Ihre Schätzung als kleinere Sünden war aber auch außerhalb novatianischer Kreise verbreitet. Der Kanon 7 von Lerida (vom J. 523) bestimmt für Meineid nicht die öffentliche Buße, sondern nur einjährigen Ausschluß von der Eucharistie, d. h. die excommunicatio minor (*Hardouin* II 1066), ebenso läßt der 61. Bußkanon des hl. Basilius den Dieb, der freiwillig beichtet, mit Absehung von der öffentlichen Buße seine Schuld durch einjährigen Ausschluß aus der eucharistischen Gemeinschaft büßen (MG 32,799).

6. Eine Unterscheidung der öffentlichen und privaten Kirchenbuße lehrt ferner der 11. Kanon der 6. karthagischen Synode vom Jahre 401 (*Hefele*, Konziliengesch. II² S. 84; *Bruns*, Canones Apost. et Concil. I p. 164 can. 27 Codicis Eccl. Afric.; *Hardouin* I 987). Er verordnet, daß Priestern und Diakonen, die wegen einer schweren Schuld ihres Amtes zu entsetzen seien, die Handauflegung zur Bußübernahme nicht erteilt werden soll. Dabei unterscheidet er eine doppelte Handauflegung: eine, welche den „poenitentes", d. h. den mit Kirchenausschluß zu belegenden Büßern gegeben wird, und eine andere, welche die „fideles laici", d. h. die während ihrer Buße in der Kirchengemeinschaft verbleibenden Gläubigen erhalten. Den schuldigen Priestern und Diakonen soll mithin keine von beiden erteilt werden. Der Kanon lautet: „Item confirmatum est, ut si quando presbyteri vel diaconi in aliqua graviori culpa convicti fuerint, qua eos a ministerio necesse sit removeri, non eis manus *tamquam paenitentibus vel tamquam fidelibus laicis* imponantur".

Der hier unterschiedenen doppelten Handauflegung zur Übernahme der Buße entspricht die Doppelart der Buße selbst, deren Charakter schon aus der Bezeichnung der Büßer erkennbar ist. Die einen werden durch sie der Klasse der „paenitentes" eingereiht und übernehmen die öffentliche Buße, während die anderen ihren Platz unter den „fideles" behalten und bis zur Rekonziliation nur von Oblation und Eucharistie getrennt sind, im übrigen aber die ihnen kirchlich auferlegte Buße privat üben.

Daß die Versagung der Handauflegung zur Bußübernahme an sündige Kleriker nicht die Versagung der Buße selbst oder der mit Handauflegung verbundenen Sündenvergebung (Rekonziliation) bedeutet, geht aus den zwei bereits oben (S. 7) aus *Augustin* angeführten Stellen hervor. Der Grund für jene Maßregel war nur Rücksicht auf den priesterlichen Charakter, wie *Augustin, De Baptismo c. Donat.* I 1. 2 (M. 43,109) erklärt: „sacramentum ordinationis suae tamen gerunt et ideo eis manus inter laicos non imponitur". Die Handauflegung zur Bußübernahme, auch „benedictio paenitentiae" genannt (vgl. *Albaspinaeus*, De vet. eccl. rit. l. 2 Observ. III), war Segnung des Eintritts in die Buße, von der sich heute noch als Spuren die der Absolution

vorausgehenden Gebete Misereatur und Indulgentiam erhalten haben. Da nach alter Anschauung der vorbildliche priesterliche Stand der kirchlichen Buße eigentlich nicht bedürfen sollte (vgl. *Albaspin.*, Observ. in Optatum Mil. n. VI; M. 20,1172), so lag in der Versagung der Bußweihe an ihn zugleich eine Strafe.

7. Die Existenz einer privaten Kirchenbuße neben der öffentlichen geht aus der durch Kanon 32 von Elvira bestimmten Abgrenzung der priesterlichen Bußverwaltung gegenüber der bischöflichen hervor.

Die Verordnung lautet: „Es wurde bestimmt, daß, wenn jemand durch einen schweren Fall in den Ruin des geistigen Todes geraten ist, er die Buße nicht bei einem Priester, sondern vielmehr bei dem Bischof übernehmen soll" (*Bruns* II p. 6: Apud presbyterum, si quis gravi lapsu in ruinam mortis inciderit, placuit agere paenitentiam non debere, sed potius apud episcopum). Die Unterscheidung von Sünden, welche den Tod der Seele verursachen und minder schwerer, welche sie nur verwunden, bildet bereits bei *Tertullian* den Grund ihrer doppelten Sühnweise durch eine öffentliche, bezw. private kirchliche Buße. Wie später noch *Pacian* (Paraen. ad paen. c. 4; M. 13,1084 A), so bedient sich auch der Kanon jener Unterscheidung, um die Sünden schwerster und weniger schwerer Art zu bezeichnen. Zugleich verbindet er damit die Bestimmung einer verschiedenen kirchlichen Buße, indem er die todbringenden Sünden der unter Leitung des Bischofs stehenden öffentlichen Buße vorbehält und im Gegensatz zu ihr für die nicht tödlichen die Vornahme einer Privatbuße bei dem Priester gestattet.

Über die jahrhundertelange Gültigkeit dieser Verordnung und eine durch Nichtbeachtung der priesterlichen Bußgrenzen entstandene Umgehung der öffentlichen Buße gibt der 11. Kanon der 3. Toletanischen Synode v. J. 589 Kunde. Er sagt: „Das Konzil vernahm, daß die Buße in einigen Kirchen Spaniens nicht nach dem Kanon eingehalten, sondern in unerlaubtester Weise mißbraucht werde, indem die Leute sich ebenso oft an einen Priester um Lossprechung wenden, als es ihnen in den Sinn komme zu sündigen" (*Bruns* I p. 215: Comperimus per quasdam Hi-

spaniarum ecclesias non secundum canonem, sed foedissime pro suis peccatis homines agere paenitentiam, ut quotiescumque peccare voluerint, toties a presbytero se reconciliari expostulent). Um dem zu steuern, befehle das Konzil, die Pönitenz (= öffentliche Buße) nach der alten kanonischen Regel aufzuerlegen, d. h. daß der Betreffende ausgeschlossen werde, in der Büßerklasse häufig die Handauflegung empfange (cf. Statuta, eccl. ant. c. 80; *Bruns* II p. 148) und nach Ablauf der vom Bischof anzusetzenden Bußzeit die Wiederaufnahme erhalte; wer aber inzwischen oder nachher in die alten Laster zurückfalle, solle nach der Strenge der früheren Kanones (cf. Conc. Eliber c. 7; *Bruns* II p. 3) verurteilt werden.

Der Mißbrauch entstand hiernach durch die allzu große Willfährigkeit von Priestern, die entgegen der Verordnung des Kanon 32 von Elvira unter den minder belasteten Pönitenten auch die kapitaler Sünden Schuldigen mit einer Privatbuße durchschlüpfen ließen,

Gams (Die Kirchengesch. v. Spanien II S. 84) deutete den Kanon 32 auf Grund der handschriftlich verderbten Überschrift „Ut excommunicatis presbyteris" anstatt „De presbyteris, ut excommunicatis . . ," auf exkommunizierte Priester und polemisierte gegen *Hefele*, der bereits in der ersten Auflage seiner Konziliengeschichte den Titel sinngemäß verbessert hatte. In der zweiten Auflage I S. 168 berief sich Hefele auf die auch handschriftlich nach *Mansi* bezeugte Form seiner Korrektur. — Wäre von exkommunizierten Priestern die Rede, so dürfte schon der Anfang des Kanon nicht lauten: Apud presbyterum, si quis . . ., sondern er müßte heißen: Apud presbyterum, qui . . . Bei der Strenge der alten Disziplin aber wäre es dann unverständlich, wie ein als gefallen bekannter Priester im Amte geduldet worden wäre.

8. Das Nebeneinanderbestehen der privaten und öffentlichen Kirchenbuße wird durch das alte Aufnahmeverfahren der häretisch Getauften bestätigt.

Nach einer von Papst *Stephan* an *Cyprian* (Ep. 74,1; H. 799.15) mitgeteilten und als überliefert bezeichneten Bestimmung soll die Aufnahme der häretisch Getauften nicht durch Wiedertaufe, sondern durch eine „Handauflegung zur Buße" erfolgen. Daß dieser Ausdruck die Rekonziliation oder Absolution im kirchlichen Bußverfahren

bedeutet, ist bekannt. Ihre Erteilung an die aufzunehmenden Konvertiten aber geschah ohne die Anwendung der öffentlichen Buße, wie ein Schreiben Papst *Innozenz I* lehrt (Ep. 2,8, 11; M. 20,475), das zwischen häretisch Getauften und Wiedergetauften unterscheidet und nur denjenigen die öffentliche Buße auferlegt, die nach Verlassen der Kirche die Wiedertaufe in der Häresie empfangen hatten. In einem anderen Schreiben (Ep. 24,4; M. 20,550f) nennt er die den Konvertiten zu erteilende Buße zweimal ein „Bußgleichnis" (imago paenitentiae), d. h. ein Bußverfahren, wie *Severinus Binius,* der Kommentator seiner Briefe, den Ausdruck erklärt, das mit der öffentlichen Buße nicht die Bußübung, sondern nur die Lossprechung teilte. Ihrer Art nach stimmt also die Konvertitenaufnahme mit der Bußbehandlung von Gläubigen (fideles) überein, die nicht in die Exkommunikation, d. h. nicht unter die „paenitentes" versetzt wurden.

Die Ballerini (vgl. M. 54,1139 und 1491) sind der Ansicht, daß häretische Kleriker, die mit Erlaubnis zur Weiterführung ihres Amtes in die Kirche aufgenommen wurden, nicht die Handauflegung zur Buße erhalten, sondern nur eine professio fidei abgelegt hätten. Die Art ihrer Aufnahme ersieht man aber deutlich aus der Schrift *Augustins* De Correctione Donatistarum (= Epist. 185; M. 33,792). Auf die Frage des unter Verbleib im Amte zurückkehrenden donatistischen Klerikers, weshalb man ihm nicht die Pönitenz auferlege, wenn er als Schismatiker in Sünden (iniustus) sei, erwidert *Augustin* mit einer Hinweisung auf innere Buße, die er tun solle, um das Gnadengeschenk des hl. Geistes (mittels der Absolution) zu erhalten (n. 43); auf die weitere Frage, wie man Kleriker nach Empfang jener Pönitenz (Absolution) noch als Kleriker und gar als Bischöfe im Amte belassen könne, räumt er ein, daß dies nicht ohne eine der Kirche zugefügte Wunde geschehe, die sie indes mit Rücksicht auf die Wiedervereinigung Irrender hinnehme (n. 44). Seine Darstellung zeigt, daß auch die zurückkehrenden und im Amte verbleibenden Kleriker die Handauflegung zur Buße erhielten und daß trotz eines entgegenstehenden Bedenkens hinsichtlich der kirchlichen Disziplin von der Absolution nicht abgesehen wurde nach dem Grundsatz, den Augustin an anderer Stelle (De Bapt. c. Donat. 5, 23,33; M. 43,193) in die Worte faßt: „Manus autem impositio si non adhiberetur ab haeresi venienti, tamquam extra omnem culpam esse iudicaretur"

War dagegen die Schuld eines Klerikers wirklich schwer, d. h. ein kapitales Vergehen, so gab es nach erhaltener Buße und Absolution für ihn keinen Rückweg mehr zum Amt, wie *Augustin* erklärt: „severissime placuit, ut post actam de crimine damnabili paenitentiam nemo sit clericus“ (n. 45).

9. Das Zeugnis Augustins.

Die Frage, ob Augustin eine kirchliche Privatbuße kannte, ist in neuerer Zeit öfter behandelt und meistens verneint worden. Eingangs wurde die Schrift von *K. Adam* erwähnt „Die kirchliche Sündenvergebung nach dem hl. Augustin“, welche die Anschauung vertritt, daß Augustin als erster die Meinung von der Notwendigkeit der Exkommunikation für die kirchliche Buße überwunden habe und durch diesen Erkenntnisfortschritt der eigentliche Begründer der bis zu seiner Zeit in nur spärlichen Spuren vorhandenen Privatbuße geworden sei. Gegen ihn wandte sich *B. Poschmann* in einer Abhandlung „Hat Augustinus die Privatbuße eingeführt?“ (Vorlesungsverzeichnis der Akademie zu Braunsberg für das S. S. 1920), die auf Grund einer Kritik der Auslegung augustinischer Stellen durch *Adam* dessen Ergebnis ablehnte. *P.* selbst hält das Entstehen der Privatbuße für nachaugustinisch, da er der Ansicht ist, daß die von *A.* erörterten Gedanken „geeignet waren, der Privatbuße den Weg zu bahnen und sicher auch zu ihrer schließlichen Einführung mitgewirkt haben“ (.S 33). Der altkatholische Bischof *E. Herzog* suchte in der Schrift „Die kirchliche Sündenvergebung nach der Lehre des hl. Augustin“ (Bern 1902) zu beweisen, daß derselbe für getaufte Christen nur eine zweifache Bußart kenne, die eine in der öffentlichen Buße für grobe Vergehen, die andere für kleine Sünden in der Bußbitte des Vaterunser; eine der heutigen Privatbeicht vergleichbare Buße für dazwischen liegende Sünden erwähne er trotz häufig gebotener Anlässe nirgends. Im selben Sinne äußerte sich *G. Rauschen*, Eucharistie und Bußsakrament[2] (Freiburg 1910) S. 229.

Wenn aus den bisher angeführten Zeugnissen die Tatsache hervorgeht, daß eine Kirchenbuße ohne Exkommunikation neben der sog. öffentlichen in der afrikanischen Kirche bereits bei *Tertullian* und *Cyprian* wie ein Gegebenes und Bekanntes in die Erscheinung tritt (n. 1 u. 4), daß *Augustin* selbst sie in der Aufnahme von Konvertiten erwähnt (n. 8; vgl. *Adam* S. 115 f), daß die 6. karthagische Synode, an der er teilnahm, ihrer im Kanon 11 gedenkt (n. 6), so kann die Antwort auf die Frage, ob er neben der öffentlichen Buße eine kirchliche Privatbuße kannte, nur durchaus bejahend lauten.

Allerdings hat er sie, so wenig wie andere Kirchenväter, je eigens und ausdrücklich in seinen Vorträgen oder Schriften behandelt. Der Grund dessen liegt aber in der Stellung selbst, welche die private Kirchenbuße zur öffentlichen im Altertum einnimmt. Die öffentliche Buße ist der rauhe Mantel, in dem das auf Vergebung schwerer Sünden hingeordnete Bußsakrament in der lateinischen Kirche bis ins Mittelalter an sich stets auftritt. Indes es gibt Stufen in der Schwere der Sünden, sei es, daß Umstände ihre Schuld mindern, wie in dem durch Kanon 14 von Elvira erörterten Fall (oben n. 2), oder daß der Grad der Sünde ein geringerer geblieben ist, wie in den von *Cyprian* geschilderten Vorkommnissen (oben n. 1): in solchen Fällen legt die Buße den rauhen Mantel ab und zeigt sich im einfachen Kleid, so schlicht wie heute. Diese Vereinfachung ist eine Milderung des allgemeinen Gesetzes, das für alle crimina im strengen Sinn nur einen Rechtsspruch kannte, nämlich den Weg zur Vergebung durch das Tor der Exkommunikation. Die Milderung zu gewähren und damit den exkommunikationsfreien Weg zur Vergehung gewissermaßen durch das Nebentor zu gestatten, war Sache einer Prüfung von Fall zu Fall. In der Verkündigung des Bußgesetzes selbst hatte *Augustin*, wie die übrigen Kirchenväter, unmittelbar nur Anlaß, das Allgemeingeltende ohne Rücksicht auf besonders liegende Fälle und ihre Vergünstigung zu betonen. Dieselben haben aber manche gelegentliche Äußerungen seiner Darstellungen bewirkt, aus denen sowohl das Bestehen der Privatbuße unter seiner Amtsverwaltung als auch der ihre Anwendung leitende Gedanke ersichtlich wird.

I. Die Existenz der Privatbuße geht aus der von Augustin öfter erwähnten Zweiteilung der Sünden bezüglich ihrer kirchlichen Bußbehandlung hervor.

a) In dem an die Taufkandidaten gerichteten *Sermo* 56, 8, 12 (M. 38,382) begründet er die Notwendigkeit der täglichen Bitte um Vergebung der Sünden mit dem Hinweis auf jene Sünden, von denen keiner frei sei, wenn er auch nicht die großen Verfehlungen begehe, wegen

deren der Kirchenausschluß erfolge. Er zählt von diesen zunächst eine Reihe im einzelnen auf; sodann erwähnt er im allgemeinen Sünden, welche nicht den Kirchenausschluß herbeiführen und erklärt schließlich, daß es abgesehen von diesen beiden Arten noch kleine Sünden (minuta) gebe, in die der Mensch falle. Die Unterscheidung der drei Klassen faßt er in folgende Sätze: „Wenn ihr euch freihaltet von Götzendienst, Sterndeutung und Krankheitsbeschwörung, freihaltet von dem Trug der Häresie und dem Abtrennungsstreben des Schisma, freihaltet von Mord, Ehebruch und Unzucht, von Diebstahl, Raub und falschem Zeugnis und wenn es etwa andere Sünden gibt, ich meine solche, welche nicht (wörtlich lateinisch: ich meine nicht solche, welche) die äußersten Folgen haben, d. i. die notwendige Trennung vom Altar und eine gefahr- und toddrohende Bindung auf Erden und im Himmel, wenn nicht wieder die Lösung auf Erden und im Himmel erfolgt: diese also einmal beiseite gesetzt, fehlt es nicht an Anlässen, aus denen der Mensch sündigt" (Abstinentes ab idololatria , . . a falsis testimoniis et si qua forte alia, non dico quae exitiales exitus habent, unde necesse sit praecidi ab altari et ligari in terra, ut ligetur in caelo valde periculose et mortifere, nisi solvatur in terra, quod solvatur in caelo: istis ergo exceptis non deest, unde homo peccet).

Die namentlich aufgeführten Vergehungen haben, wie Augustin in den ihrer Aufzählung vorangehenden Worten sagt, den sicheren und strengen Ausschluß aus der Kirche zur Folge (certa et severa damnatio). Die nach ihnen erwähnten Sünden, die einerseits nicht mit Kirchenausschluß verbunden werden, anderseits auch nicht unter die kleinen, d. h. nach Augustin durch Gebet und Almosen tilgbaren Sünden gehören, sind demnach solche, welche Objekt der kirchlichen Buße, aber nicht der öffentlichen, sondern der nicht mit Exkommunikation verbundenen privaten Buße sind.

Herzog (Die kirchl. Sündenverg. S. 59) führt für den Beweis, daß Augustin nur „zwei Klassen von Sünden unterscheidet, tägliche Verfehlungen und grobe Vergehen", auch die eben genannte

Stelle an. Aber er gibt den Text der die zweite Sündenart bezeichnenden Worte: „et si qua forte alia, non dico quae exitiales exitus habent, unde necesse sit praecidi ab altari“ etc. in der sinnverkehrenden Übersetzung: „und wenn es sonst noch etwas gibt, was — ich sage nicht — zum Tode führt, sondern was nötig macht, daß (der Sünder) vom Altar geschieden wird“. Zunächst hat der Ausdruck „exitiales exitus habere“ nicht die Bedeutung „zum Tode führen“. Augustin selbst erklärt seinen Sinn durch die relativisch angeknüpfte Bestimmung „unde necesse sit praecidi ab altari“ als einen Hinweis auf die kirchliche Exkommunikation. Ähnlich schreibt *Tertullian*, Pud. 19 (Oe. I 838) — eine Stelle, auf die Augustin augenscheinlich Rücksicht nimmt —: „Sunt autem et contraria istis (peccatis cotidianae incursionis), ut graviora et *exitiosa*, quae veniam non capiant, homicidium, idololatria ... *et si qua alia* violatio templi dei“. Sodann kennzeichnet das „non dico“ die Sünden, welche „es sonst etwa gibt“, als nicht mit der Exkommunikation verbundene und stellt sie dadurch neben die erstgenannten als eine zweite Klasse hin. Von diesen beiden werden als dritte die „minuta“ unterschieden. *H.* beseitigt nun in seiner Übersetzung die Verneinung der Exkommunikation für die zweitgenannten Sünden und setzt auch für sie eine Bejahung derselben ein, indem er das Wörtchen „unde“ durch „sondern“ wiedergibt. Auf diese Weise ergibt ihm die Stelle eine Zwei- statt einer Dreiteilung der Sünden.

b) In der Schrift *De Fide et Operibus* 26.48 (M. 40, 228) teilt Augustin die Sünden bezüglich ihrer Schwere in drei Klassen nach den in der hl. Schrift für sie angeordneten Sühnungen. „Wenn nicht einige“, sagt er, „so schwer wären, daß sie selbst mit Exkommunikation zu strafen sind“, so würde der Apostel nicht die Aussprüche getan haben 1 Cor 5,4 f (Übergabe an den Satan zum Verderben des Fleisches) und 2 Cor 12,21 (Trauer über die, welche die Pönitenz noch nicht übernahmen für ihre Unlauterkeit und Unzucht). „Ferner, wenn es nicht einige gäbe, die zwar nicht mit einer so erniedrigenden Buße geheilt werden müssen, wie sie den eigentlichen Pönitenten in der Kirche zuteil wird, sondern mit gewissen Strafheilmitteln, so würde nicht der Herr selbst sagen: ‚weise ihn zurecht zwischen dir und ihm allein‘“ (Item nisi essent quaedam non ea humilitate paenitentiae sananda, qualis datur in ecclesia eis, qui proprie paenitentes

vocantur, sed quibusdam correptionum medicamentis, non diceret ipse dominus: corripe eum inter te et ipsum solum: Mt 18,15). „Schließlich, wenn nicht einige Sünden in diesem Leben unvermeidlich wären (sine quibus haec vita non agitur), so würde der Herr nicht als tägliches Heilmittel die Vergebungsbitte in dem von ihm gelehrten Gebet verordnet haben" (Mt 6,12).

Nach Augustins Darstellung erheischen die Sünden der ersten und zweiten Klasse nicht bloß eine innere Bußgesinnung wie die der dritten, sondern auch eine äußere Bußbehandlung, da ihnen dem Willen der Schrift gemäß eine ihrer Schuld entsprechende Sühnstrafe auferlegt werden muß. Daß der dabei mitwirkende Faktor die kirchliche Autorität ist, geht betreffs der ersten Klasse aus der Benennung ihrer Strafe, d. i. der Exkommunikation hervor. Aber auch bezüglich der zweiten steht dies außer Zweifel. Denn erstens kann die Auferlegung einer Pflichtsühne für Sündenschuld nicht Sache der Privaten, sondern nur der dazu mit Autorität ausgestatteten kirchlichen Vorsteher sein; zweitens wird die geringere Schwere der Sünden der zweiten Klasse durch die Nichtverpflichtung zu der schweren Buße der ersten und die Gewähr einer leichteren Sühne erklärt; im konkreten Fall aber kann das Urteil, ob jemand wegen einer Sünde zu der einen oder anderen Bußart zu verpflichten sei, nur von der über beide befindenden Autorität gesprochen werden. Da nun die Buße der ersten Klasse die öffentliche ist, so kann die von ihrer verdemütigenden Art ausgenommene und aus anderen Strafheilmitteln bestehende der zweiten nur eine kirchliche Privatbuße sein. Ihre im Gegensatz zur öffentlichen Buße sich geheim vollziehende Art kennzeichnet das auf sie angewandte Schriftwort Mt 18,15: „weise ihn zurecht zwischen dir und ihm allein; wenn er auf dich hört (deinen Weisungen folgt), hast du deinen Bruder gewonnen (geheilt)".

Steitz (Das röm. Bußsakr. S. 100) und andere (vgl. *Hünermann*, Die Bußlehre des hl. Augustinus, Paderborn 1914, S. 74 ff) lehnen die Beziehung der Stelle auf eine kirchliche Privatbuße ab, indem sie wegen der Anführung von Mt 18,15 in ihr nur einen

Hinweis auf die brüderliche Zurechtweisung erkennen zu dürfen glauben. *Steitz* begründet diese Auffassung also: „In der Mitte aber stehen die leichteren Sünden, welche gegen einzelne Brüder begangen wurden und zu deren Heilung man sich allerdings der brüderlichen Zurechtweisung, aber nicht der kirchlichen Privatbuße unterwerfen und die brüderliche Vergebung empfangen mußte. Denn wie beginnt der angeführte Ausspruch des Herrn? ‚Sündigt dein Bruder an dir'". Augustin hat mit Grund den Anfang des Ausspruches fortgelassen, da seine Ausführungen sich nicht auf konkrete species von Sünden, sondern auf die abstrakten genera schwerster, minder schwerer und leichter Sünden beziehen. Er wollte zeigen, daß die hl. Schrift diesen dreifachen Unterschied in der Schwere der Sünden macht, und führte aus diesem Grunde Aussprüche derselben an, welche das kirchliche Bußmaß für die schwersten (excommunicatio), die minder schweren (correptio) und die leichten (oratio) bestätigen. Der Fehler von *Steitz* in der Auslegung der Stelle liegt dariu, daß er mit Übersehung des generellen Charakters der drei Klassen statt des zweiten genus eine species einsetzt, nämlich Sünden gegen die brüderliche Liebe. an die Augustin nicht denken konnte, ohne aus dem festen Rahmen seiner Ausführungen zu fallen. Das abgekürzte Schriftwort „Corripe eum" etc. dient ihm nur als Schriftbeleg für die zweite Art der kirchlichen Bußstrafen, d. i. der correptiones, welche für die minder schweren Sünden in Betracht kamen. Daß die correptio nach der Auffassung der Alten nächst der excommunicatio das zweite kirchliche Strafmaß bildet, zeigt u. a. der 8. Kanon der 2. karthagischen Synode vom Jahre 390, der sich zweimal der Formel bedient: „Si quis presbyter a suo praeposito excommunicatus vel correptus fuerit . . ." (*Bruns* I p. 120).

c) In der *Enarratio in Psalmum* 66,8 (M. 36,809) schildert Augustin in allegorischer Form ein doppeltes Bußheilverfahren, das der Seelenarzt auf das Sündenbekenntnis hin vornimmt: Das eine besteht in einer Anwendung von Heilmitteln in Worten, das andere im Gebrauch des ärztlichen Messers. Seine Darstellung lautet: „Dein Gewissen hatte Eiter gesammelt, eine Geschwulst hatte sich gebildet, die dich quälte und dir keine Ruhe ließ. Der Arzt gebraucht Heilmittel in Worten und manchmal schneidet er. Das ärztliche Messer wendet er in der Strafe der Trübsal an: Denke, es ist die Hand des Arztes. Bekenne nur und laß im Bekenntnis allen Eiter austreten und abfließen. Dann juble und freue dich, denn

was noch übrig ist, wird leicht geheilt werden" (Conscientia tua saniem collegerat, apostema tumuerat, cruciabat te, requiescere non sinebat. Adhibet medicus fomenta verborum et aliquando secat: adhibet medicinale ferrum in correptione tribulationis. Tu agnosce medici manum: confitere, exeat in confessione et defluat omnis sanies. Iam exulta, iam laetare: quod reliquum est, facile sanabitur). Die Allegorie würde unmittelbar die Deutung auf ein zweifaches kirchliches Bußverfahren gestatten, wenn ihr nicht im Text die nachdrückliche Mahnung zu einem Sündenbekenntnis vor Gott voranginge. Ihretwegen ist zunächst die Frage zu prüfen, ob der erwähnte Seelenarzt Gott oder ein Mensch ist. Augustin benennt ihn nicht, sondern beschreibt nur sein Tun. Die allegorische Art, in welcher er dabei die Bedeutung des ärztlichen Messers erklärt, dürfte indessen an sich schon den menschlichen Charakter der Persönlichkeit außer Zweifel stellen. Das ärztliche Messer bedeutet die Strafe der Trübsal: „adhibet medicinale ferrum in correptione tribulationis". Unter diesem Bilde aber versteht Augustin die Exkommunikation und die ihr folgende Kirchenbuße, wie ein Blick auf andere Stellen lehrt, z. B. *Contra litt. Petiliani* III 4,5 (M. 43, 450): „Non ergo malum est *correptionis* poena, cum sit malum culpa. Neque enim *ferrum* est inimici vulnerantis, sed *medici secantis*". Näherhin als Trübsal (tribulatio) bezeichnet er die Exkommunikationsbuße im *Sermo* 278,12 (M. 39,1273): „Ceterum huius vitae sunt quaedam gravia et mortifera, quae nisi per vehementissimam molestiam ... *tribulationis poenitentiae* non relaxantur". Da auch in unserer Stelle von einem Bußheilverfahren die Rede ist, so dürfte auf der Hand liegen, daß Augustin mit der Verwendung „des ärztlichen Messers in der Strafe der Trübsal" die Verhängung der kirchlichen Exkommunikationsbuße meint und daß somit unter dem Seelenarzt der kirchliche antistes verstanden ist. Auf den menschlichen Charakter des Seelenarztes weisen aber auch andere Momente der Allegorie, nämlich das akute Leiden des Gewissenskranken mit dem daraus entspringenden Verlangen nach sofort wirksamer ärztlicher Hilfe und die prüfende Auswahl und

Anwendung des Heilmittels durch den Arzt nach dem Bedürfnis des Falles: es sind dies auf beiden Seiten Züge eines ineinander greifenden irdischen Handelns. Ist aber der Seelenarzt ein Mensch, dann ist die Gleichberechtigung des Menschen mit Gott in der Entgegennahme des Sündenbekenntnisses bemerkenswert, die Augustin dadurch ausdrückt, daß er das eingangs als Gott geschuldet hingegestellte Bekenntnis von einem Menschen entgegennehmen und zur weiteren Bußbehandlung verwenden läßt.

Die Deutung des doppelten Bußheilverfahrens, welches Augustin durch die Unterscheidung eines Verfahrens mit heilenden Worten und mit schneidendem Messer kennzeichnet, dürfte nach dem Gesagten keiner Erläuterung bedürfen. Ist das zweite nach seiner eigenen Auslegung ein Bild der Exkommunikationsbuße, so ist das erste ein Bild der vom antistes ohne Trennung aus der Kirchengemeinschaft vorgenommenen Privatbuße.

Dallaeus (De Conf. III 6; p. 262) bemerkte gegen *Bellarmin,* der die Stelle als einen Beweis für die von Augustin gelehrte Notwendigkeit der Beicht angeführt hatte, daß man sie nur von der Notwendigkeit eines Sündenbekenntnisses vor Gott im allgemeinen oder auch von dem vor einem Menschen zwecks Übernahme der öffentlichen Buße verstehen könne, nicht aber von der Privat- oder Ohrenbeicht, da von einem Priester in ihr mit keinem Wort die Rede sei. Der Arzt, welcher die Heilmittel in Worten anwende, sei vielmehr Gott, was aus dem Umstand hervorgehe, daß ihm auch das ärztliche Messer in der Strafe der Trübsal beigelegt werde, denn diese Strafe wende nicht der Priester, sondern Gott in den Droh- und Verheißungsworten der Schrift und in den Züchtigungen des Lebens an. — Den allegorischen Sprachgebrauch Augustins und die in ihm liegende Bedeutung der bildlichen Ausdrücke als Bezeichnungen der kirchlichen Bußstrafen hat *D.* nicht berücksichtigt. Nicht beachtet wurde von ihm ferner die nur auf ein menschliches Handeln zu deutende disjunktive Tätigkeit des Arztes, der sich je nach Lage des Falles zu einer Heilbehandlung entweder mit Umschlägen (fomenta) oder mit dem Messer entschließt. Endlich will *D.* nicht so sehr eine Beziehung der Stelle zur öffentlichen Buße als zur Privatbuße bestreiten. Er gibt daher zu, daß ein Schuldbekenntnis vor einem Menschen zu jenem Zweck in ihr enthalten sein möge. Die Leugnung eines solchen zwecks Übernahme der Privatbuße ist dann aber willkürlich, da in der

Stelle selbst eine Unterscheidung beider Bußarten klar ersichtlich ist.

II. Der Leitgedanke Augustins in Anwendung der Privatbuße erhellt aus seinem zweifachen Grundsatz, a) daß alle Todsünden (peccata oder crimina mortifera) der kirchlichen Buße bedürfen und b) daß nur ihre schweren Formen (crimina gravia) unter die öffentliche Buße fallen. Es ergibt sich daraus, daß er die niederen Grade einer kirchlichen Privatbuße unterwarf.

a) Daß Augustin alle Todsünden als Gegenstand der kirchlichen Buße betrachtet, folgt schon aus dem Umstand. daß er nur die kleinen oder täglichen Sünden als durch Gebet und Almosen sühnbar erklärt.

An den zahlreichen Stellen, an welchen er über das „Dimitte nobis“ als Sühnmittel der täglichen Sünden handelt, hebt er hervor, daß es als tägliches Gebet verordnet sei, um die Vergehen zu tilgen, die dem Leben unvermeidlich anhaften; so in dem oben (S. 26 f) aus *De Fide et Oper.* 26,48 angeführten Satz. Ausdrücklich betont er, daß seine sühnende Kraft nur für die kleinen Sünden bestimmt sei bei Besprechung einer Ansicht, die zu weit gehende Folgerungen aus der Vergebungsbitte ziehen wollte. Er sagt *De Civ. Dei* 21, 27,4 (M. 41,748 f): „Achtsam sind die Worte unseres erhabenen Meisters und Herrn zu erwägen. Er spricht nicht: wenn ihr den Menschen ihre Sünden vergebt, wird euch euer Vater Sünden irgendwelcher Art vergeben, sondern er sagt ‚eure Sünden‘. Es war ja ein tägliches Gebet, das er lehrte und er sprach zu Jüngern, die bereits gerechtfertigt waren. Was heißt also ‚eure Sünden‘ anders als Sünden, ohne die ihr nicht sein werdet, die ihr gerechtfertigt und geheiligt seid?... Bedenken wir, zu wem er sprach, so dürfen wir das Wort ‚eure Sünden‘ nur von kleinen verstehen, da die Jünger große nicht mehr hatten“. Wie weit die Grenze dieser kleinen Sünden nun zu ziehen ist, führt er in Bezug auf Versuchungen der fleischlichen Lust z. B. in der *Enarr. in Ps* 118 III 2 (M. 36,1508) aus: „Mögen wir auch weit entfernt von schweren Sünden sein, so kommen doch Gelegenheiten vor, in denen wir den Neigungen zur Lust

in einer Tat, einem Wort, einem Gedanken folgen, und während wir gegen Größeres auf der Hut sind, unterläuft Kleines unserem Mangel an Wachsamkeit". Von den Sünden, die ungeachtet der Gewähr durch den Apostel in der sinnlichen Nachgiebigkeit des Ehelebens oder in der gerichtlichen Verfolgung von Rechtsansprüchen liegen, handelt er u. a. im *Enchiridion* c. 78 (M. 40,270) und schließt: „Wegen dieser und ähnlicher Sünden und anderer, die kleiner sind und in Worten und Gedanken vorkommen, wie der Apostel Jakobus bezeugt (3,2): ‚in vielem verstoßen wir alle', müssen wir täglich und häufig zum Herrn beten und sprechen, ‚vergib uns unsere Schuld'".

Neben dem Kreise der kleinen Sünden, die einem normal acht- und wachsamen christlichen Leben unterlaufen, steht für Augustin unmittelbar der Kreis der Todsünden. Eine Einteilung in andere Sündenklassen kennt er nicht, wenn er auch die Todsünden selbst mit Unterscheidung ihres Gewichts in zwei Gruppen, schwere und schwerste, zerlegt. So in *De Fide et Oper.* 26,48. Sie sind ihm, weil durch private Werke gleich den kleinen Sünden allein nicht sühnbar, Objekt der kirchlichen Buße.

Seine Auffassung über den Umfang und die kirchliche Bußpflichtigkeit der Todsünden hat er öfter klar ausgesprochen. Gemäß dem im *Enchiridion* c. 78 geäußerten Grundsatz, daß, „was leichte und schwere Sünden sind, nicht nach menschlichem, sondern nach göttlichem Urteil zu ermessen ist", wendet er sich im *Speculum de libro Act. Apost.* (M. 34,994) in unwilliger Abwehr gegen die Ansicht „einiger, die meinen, daß nur drei Sünden todbringend seien, nämlich Götzendienst, Mord und Unzucht, wobei unter letzterer allerdings auch Ehebruch und jeder außereheliche Geschlechtsverkehr verstanden werde". Seine Widerlegung ist eine kurze Berufung auf 1 Kor 6,10: „als ob nicht außer jenen drei alle anderen todbringende Sünden wären, die vom Reiche Gottes ausschließen, oder es müßte ohne Sinn und Wahrheit gesagt sein ‚weder die Diebe noch die Habgierigen u. s. w. werden das Reich Gottes besitzen'". Es ist die Meinung *Pacians* (*Paraen. ad paen.* c. 4; M. 13,1084 A), die er hier trifft, nach welcher

nur die drei kapitalen Sünden die Seele töten sollen und daher mit der Exkommunikationsbuße zu strafen seien, während die übrigen sie nur schädigen und durch Aufwendung guter Werke geheilt werden könnten. Augustin hatte sie als eine laxe Ansicht bereits einmal *De Fide et Oper.* 19,34 (M. 40,220) angedeutet. Nach seiner eigenen Auffassung sind mithin alle Sünden, die vom Reiche Gottes ausschließen, ebenso Todsünden wie die kapitale Trias und bedürfen ebenso wie sie der kirchlichen Buße.

Mit ausdrücklichen Worten hebt er die kirchliche Bußpflicht aller Todsünden im *Sermo* 351,4 (M. 39,1542) hervor. Nach Behandlung der zwei Bußarten, von denen die eine der Taufe vorangeht, die andere das Leben als sogenannte tägliche begleitet, fährt er fort: „Die dritte Bußübung ist für Sünden zu übernehmen, die der Gesetzeskatalog enthält und von denen der Apostel erklärt, daß die, welche solches tun, das Reich Gottes nicht besitzen werden“ (n. 7). Wer immer sich nach der Taufe durch Begehung früherer Sünden verschuldete, dürfe umstrickt von so todbringenden Banden sich nicht besinnen, zu den Schlüsseln der Kirche seine Zuflucht zu nehmen, sonst gebe es kein Heil für ihn nach diesem Leben. Darum solle sich jeder richtend prüfen und finde er sich des strengen Bußheilmittels bedürftig, so komme er zu den Vorstehern, durch welche für ihn in der Kirche die Schlüsselgewalt verwaltet wird, und empfange unter Beobachtung der für die Sakramente der Kirche bestimmten Ordnung von den Vorstehern der Sakramente das Maß seiner Sühne (n. 9).

Die letzten Worte lauten im lateinischen Text: „maternorum membrorum ordine custodito a praepositis sacramentorum accipiat satisfactionis suae modum“. Daß hier unter den „materna membra“, wie im *Sermo* 352,9 (M. 39,1559) unter den „viscera“ (In quibuscumque peccatis non perdit viscera pia mater ecclesia) das Sakrament der Buße verstanden ist, lehrt ein Vergleich mit *Optatus Milev.*, *De schism.* II 10 (M. 11,963), wo dieselben Ausdrücke auf das Sakrament der Taufe bezogen sind: „de solis ecclesiae dotibus loqui voluisti ac de sanctis eius *membris ac visceribus* tacuisti, quae sunt procul dubio in sacramentis et in nominibus trinitatis“. Die Bekanntschaft Augustins mit dieser Stelle geht auch aus der Benutzung ihres weiteren Inhalts in der Rede

De symb. ad catech. hervor, worauf die Benediktiner in der angefügten Note verweisen. — *Steitz* (Das röm. Bußsakr. S. 104) gibt den Sinn der augustinischen Stelle nicht richtig in der Übersetzung wieder: „mit Beobachtung der von der Mutter für die Glieder bestimmten Ordnung". Das Unzutreffende der von protestantischer Seite öfter geäußerten Meinung, daß Augustin die Buße nicht zu den Sakramenten rechne oder nie ein Sakrament nenne, ist bereits von *Adam* S. 65 nachgewiesen worden. Die hier erwähnte Stelle enthält einen doppelten Beleg für ihre sakramentale Wertung und Benennung.

b) Daß nur die schweren Formen der Todsünden unter die öffentliche Buße fielen, zeigt zunächst der vorhin aus *Sermo* 351,4, 9 angeführte Hinweis auf das Maß der Sühne, welches der Schuldige bei der Bußübernahme von den Vorstehern der Sakramente erhalten soll. Eine Erläuterung desselben gibt der Prediger im nächstfolgenden Satz. Danach kommt eine Buße „unter Kenntnis der Menge oder auch des ganzen Volkes" in Betracht, wenn die Sünde nicht nur in persönlich schwerer Schuld, sondern auch in einem großen Ärgernis anderer besteht und der Bischof sie im kirchlichen Interesse liegend erachtet (Ut si peccatum eius non solum in gravi eius malo, sed etiam in tanto scandalo aliorum est atque hoc expedire utilitati ecclesiae videtur antistiti, in notitia multorum vel etiam totius plebis agere paenitentiam non recuset . . .). Mit dieser Erklärung stimmt die Äußerung im *Sermo* 392, 3, 3 (M. 39,1711) überein, daß „Gott die öffentliche Buße des Kaisers Theodosius angesichts des Volkes vornehmlich deshalb gewollt habe, weil seine Sünde (der Befehl zu einer Massentötung in Thessalonich) nicht geheim gehalten werden konnte" (maxime quia peccatum eius celari non potuit).

Die Auferlegung verschiedener Bußmaße für Todsünden (crimina) erwähnt Augustin ferner im *Enchiridion* c. 65 (M. 40,262). Zuerst bemerkt er dort im allgemeinen, daß die, welche crimina begangen hätten und möchten sie noch so groß sein, wegen der Barmherzigkeit Gottes an ihrer Vergebung in der Kirche nicht zu verzagen brauchten, „wenn ein jeder nach dem Maße seiner Sünde die Buße übernehme" (agentibus paenitentiam secundum

modum sui cuiusque peccati). Aus den Bußmaßen selbst hebt er dann eins mit den Worten hervor: „Bei der Bußübung aber, wo ein solches Vergehen vorliegt, daß der Schuldige sogar vom Leibe Christi getrennt werden muß, ist nicht so sehr auf die Länge der (Buß-) Zeit, als auf die Größe des (Buß-) Schmerzes zu achten" (In actione autem paenitentiae, ubi tale commissum est, ut is, qui commisit, a Christi etiam corpore separetur ...; eine Parallele zu dieser Ausdrucksweise enthält *Tertullian Apol.* 39 (Oe. I 257): si quis ita deliquerit, ut a communicatione orationis et conventus et omnis sancti commercii relegetur). Wie aus der Nennung des Ausschlusses vom Leibe Christi hervorgeht, womit Augustin stets die Exkommunikation bezeichnet, spricht er hier von der öffentlichen Buße. Es gab mithin bei der Auferlegung der kirchlichen Buße für Todsünden andere Bußmaße, die nicht soweit gingen. Die Verhängung der öffentiichen Buße aber setzt nach dieser Bemerkung stets ein sehr schweres Vergehen voraus.

In der Schrift *De diversis quaestionibus* LXXXIII, die Augustin im Jahre 388 noch vor seinem Presbyterat verfaßte, sucht er in *Quaestio* 26 (M. 40,17) eine Lösung auf die Frage zu geben, wann Sünden mit der Exkommunikationsbuße zu strafen seien, Er versetzt sich in die Lage eines kirchlichen Vorstehers, der gebeichteten Sünden gegenüber die Entscheidung treffen soll, und gibt den Rat, auf die innere Verfassung bei Begehung der Tat zu achten. War Unerfahrenheit, und Schwäche im Spiel, so ist er für Freispruch von der Exkommunikationsstrafe, führte aber Bosheit des Sinnes dazu, so soll die Strenge walten. Die milder zu beurteilenden Sünden nennt Augustin hier „peccata venialia". Daß dieser Ausdruck nicht im absoluten Sinn von geringen Sünden. sondern relativ von solchen verstanden ist, denen die Exkommunikation nachgesehen werden kann (vgl. *Hünermann,* Die Bußlehre d. hl. Aug. S. 12), ergibt sich aus seiner Beziehung zu der Hauptfrage, wann die strenge Buße zu verhängen sei und wann nicht. Augustin glaubt mit seiner Regel nur Anleitung zu einer Wahrscheinlichkeitslösung geben zu können (Quibus bene tractatis probabiliter iudicari potest, qui non sint

cogendi ad paenitentiam luctuosam et lamentabilem, quamvis peccata fateantur). Es handelt sich also um Fälle, in denen wegen des beträchtlicheren Gewichts der Verfehlungen die Entscheidung zwischen einem milderen und strengeren Urteil nicht so leicht war und die daher, wenn günstiger beschieden, nur von der öffentlichen Buße, nicht aber von jeder Buße befreit sein konnten.

Als Gegenstand der öffentlichen Buße bezeichnet Augustin allenthalben, wo er von ihr redet, sehr gewichtige Sünden und diejenigen, welche ihr nach alter Regel unterstanden, d. i. die drei capitalia, pflegt er in besonderer Weise als sehr schwer hervorzuheben. „Begehet nicht jene Sünden", sagt er *De Symbolo ad Cat.* 7,15 (M. 40, 636), „derentwegen ihr vom Leibe Christi getrennt werden müßtet. Denn die ihr Buße tun seht, haben Verbrechen begangen, Ehebrüche oder sonst ungeheuerliche Dinge" (facta immania; ein „immane factum" nennt er *Contra Epist. Parmen.* III 1,3 (M. 43,84) die Tat des korinthischen Blutschänders). Die Beschreibung der öffentlichen Buße endet er im *Sermo* 352,3, 8 (M. 38,1558) mit den Worten: „Das ist also die trauervolle Buße. Es handelt sich bei ihr um eine schwere Wunde: vielleicht wurde ein Ehebruch begangen, ein Mord, ein Sakrileg. Schwer ist die Tat, schwer die Wunde, verderben- und todbringend". Die Sünden, für welche sie auferlegt wird, sind an Zahl nicht groß, wie er bei Besprechung der öffentlichen Buße im *Sermo* 278, 12, 12 (M. 38,1273) andeutet: „übrigens gibt es in diesem Leben einige (quaedam) schwere und todbringende (Sünden), die nur durch die angestrengteste Mühe der Herzensverdemütigung und Geisteszerknirschung und Bußtrübsal erlassen werden". Wo er sie im einzelnen erwähnt, verfehlt er nicht, ihr Schwergewicht eigens zu kennzeichnen, wie z. B. bezüglich Mordtaten in der *Enarr. in Ps.* 129,5 (M. 37,1699): „Homicidia forte, gravia sunt enim et *valde maiora*..."; Ehebrüche sind nach *Sermo* 9, 11, 18 (M. 38,88) *maiora scelera,* Hurerei im Vergleich mit Völlerei und Trunksucht nach *Epist.* 22,3 (M. 33,91) „*tam magnum crimen,* ut nemo dignus non solum ecclesiastico ministerio, sed ipsa etiam sacramentorum com-

munione videatur"; Dinge endlich, die mit sakrilegischem Frevel verbunden sind, wie Wahrsagen und Zukunftserforschung, nennt er in *Sermo* 9, 11, 17 (M. 38,88) verabscheuungswürdige Verkommenheiten, *detestabiles corruptelae.*

Der Gedanke an öffentliche Buße ist demnach bei Augustin wie bei den übrigen Kirchenvätern vorwiegend mit den drei kapitalen Sünden, Mord, Unzucht und Sakrileg verbunden. Sie stehen in der Reihe der crimina an erster Stelle. Neben ihnen nennt er, wie *Tertullian* (De Pud. 19, Oe. I 838; Adv. Marcionem IV 9, Oe. II 175 M), eine zweite Reihe, die ebenfalls zur öffentlichen Buße führt. Im *Sermo* 56, 8, 12 (M. 38,382) und im *Sermo* 261, 9, 9 (M. 38,1206) umfaßt sie „Diebstahl, Raub und falsches Zeugnis", anderorts, z. B. im *Sermo* 181, 6, 8 (M. 38,983), in weniger genauer Bestimmung „die übrigen Sünden, die mit einem Schlage töten", oder wie im *Sermo* 351, 7 (M. 38,1544), einfach die *Gal* 5,20 aufgezählten Vergehen, Da dieselben aber ihrer Natur nach dem plus oder minus weiten Raum lassen, so tritt bei ihnen eine Bestrafung mit öffentlicher Buße in der Tat nur „manchmal" (aliquando) ein. Betreffs „Schmähreden" wird dies von Augustin im *Sermo* 56, 8, 12 (M. 38,382) ausdrücklich hervorgehoben, betreffs „Betrug" in *Epist.* 153,21 (M. 33,663).

Aus diesen Leitgedanken Augustins über die Bußpflicht aller crimina und die nur bedingte Notwendigkeit der Auferlegung der öffentlichen Buße erhellt seine Regel in Anwendung der Privatbuße: ihr Platz ist da, wo ein crimen nicht die kapitale Schwere seiner Art erreicht. Diese Unterscheidung war schon in der Vorzeit von *Tertullian* und *Cyprian* gemacht worden, indem sie minder schwere Formen der crimina einer Buße ohne Exkommunikation unterwarfen. Ihrem Vorgehen folgte Augustin, da er laut *Enchiridion* c. 65 eine „actio paenitentiae" in gegebenen Fällen ohne Kirchenausschluß gewährte.

Zum Schluß möge ein Vergleich der Bußlehre *Tertullians* mit derjenigen *Augustins* zur Erläuterung seiner Anschauungen dienen.

Die eingehende Beschäftigung Augustins mit Tertullians Schrift *De Pudicitia* macht sich in seinen eigenen

Darstellungen durch den Gebrauch von Wendungen und Worten bemerkbar, die ihr entlehnt sind und zum Teil erst aus ihr ganz verständlich werden, wie z. B. die Ausdrücke damnatio, poena exitialis (bei Tertullian exitiosus) zur Bezeichnung der Exkommunikation. Sachlich herrscht zwischen ihm und Tertullian, abgesehen von dessen montanistischem Rigorismus, volle Übereinstimmung in der Einteilung der Sünden und den auf ihr beruhenden Arten der Bußbehandlung.

Tertullian unterscheidet die Sünden insgesamt (Pud. 19; Oe. I 837 f; M. 2,1020) in „delicta cotidianae incursionis, quibus omnes sumus obiecti", d. h. in kleine Alltagsverstöße des Lebens, von denen keiner ausgenommen ist, und in unmittelbarem Gegensatz dazu in schwerere, welche die Exkommunikation bewirken und nach montanistischer Regel keine kirchliche Vergebung erhalten: es sind die „contraria istis ut graviora et exitiosa, quae veniam non capiant". Derselben Unterscheidung bedient sich Augustin durchgehends, indem er die Gesamtheit der Sünden in die täglichen gliedert, „ohne welche dieses Leben nicht verläuft" und in die großen und schweren, welche den Kirchenausschluß bewirken. Ungeachtet jener exklusiv scheinenden Einteilung in zwei Klassen erwähnt Tertullian aber eine Mittelstufe von Sünden, die er (Pud. 1; 794) „modica" oder (7; 806) „mediocria" oder (18; 834) „leviora delicta" nennt und deren Stellung zwischen den täglichen und schweren Sünden es mit sich bringt, daß sie einer kirchlichen Buße ohne Exkommunikation teilhaft werden. Ebenso findet sich bei Augustin neben der meist angeführten und allumfassend scheinenden Gliederung der Sünden in zwei Klassen mancherorts eine solche in drei Klassen, die dadurch entsteht, daß er die sonst als zweite benannte noch einmal in Sünden schwerster und minder schwerer Art zerlegt. Das äußere Unterscheidungszeichen der letzteren ist, wie bei Tertullian, so auch bei ihm der Umstand, daß sie nicht der Exkommunikation unterliegen, wie er, *De Fide et Oper.* 26,48 (oben S. 26 f) und im *Sermo* 56,8, 12 (oben S. 25) erklärt. Die Mittelstufe der Sünden bildet bei beiden das Objekt der pri-

vaten Kirchenbuße. Sie umfaßt die leichteren Fälle der crimina. Diese von den schwereren zu scheiden und der exkommunikationsfreien Buße zu überweisen, war Sache eines praktischen Urteils des Bußverwalters.

Da die Gewähr der privaten Kirchenbuße stets ein Absehen von der Strenge des Gesetzes mit Rücksicht auf den Grad oder die Umstände eines crimen bedeutet, so stellt sich ihre eigene Art als eine mildere Form oder eine Ermäßigung der öffentlichen Buße dar. Die Strafe der Ausschließung und der äußeren Bußhärte wandelte sich bei ihr in eine „castigatio“, wie Tertullian sagt, oder in eine „correptio“ nach Augustins Ausdruck. Wegen ihrer nur bedingten Zulässigkeit und ihrer vom Ermessen des Bußverwalters abhängigen Zubilligung trat sie in der Verkündigung des Bußgesetzes nicht hervor. Nichtsdestoweniger spricht Tertullian von ihr wie von einer ganz bekannten Sache und diesen Eindruck erwecken auch die anderen Zeugnisse, welche ihrer Erwähnung tun, indem sie von ihr wie etwas Selbstverständlichem reden. Um zu beweisen, daß die Einrichtung einer Buße mit lebenslänglichem Kirchenausschluß für schwere Vergehen und einer andern mit kirchlicher Vergebung für leichtere Sünden bereits in apostolischer Zeit bestanden habe, unterscheidet *Tertullian Pud.* 14 (823) den korinthischen Blutschänder von einem sich hochmütig auflehnendem Menschen: Die Verzeihung, von der der Apostel rede, habe nur diesem gegolten, nachdem er Buße getan, jenem sei keine Aufhebung seiner Exkommunikation zuteil geworden. Tertullian weiß also nicht anders, als daß die Übung einer nicht mit Kirchenausschluß verbundenen Buße von jeher, oder wie das Tridentinum sagt, von Anfang an in der Kirche gebräuchlich war. Mochte Augustin in seinen Predigten der Privatbuße auch nur selten gedenken, so wußte er doch, daß seine Zuhörer ihn aus der praktischen Erfahrung des kirchlichen Lebens ohne Mühe verstanden, wenn er gelegentlich vor ihnen Sünden erwähnte, die keine „exitiales exitus“ hätten oder die mit heilenden Worten, statt mit schneidendem Messer behandelt würden. Was uns u. a. der elfte Kanon der sechsten kartha-

gischen Synode lehrt, wußten sie aus eigener Wahrnehmung, daß nämlich nicht nur den eigentlichen Büßern, sondern auch Gläubigen, die in der Kirchengemeinschaft verblieben, eine Handauflegung zur Buße zuteil wurde.

Auf die neuere akatholische Beurteilung des alten Bußwesens haben nicht wenig die Anschauungen gewirkt, welche *E. G. Steitz* in der Schrift über „Das römische Bußsakrament" (Frankfurt 1854) vortrug. Unter ihrem Einfluß steht u. a. die S. 23 erwähnte Schrift des altkatholischen Bischofs *E. Herzog*. Die Sätze, auf welche *Steitz* den Beweis für das Nichtbestehen einer kirchlichen Privatbuße bei Augustin und im christlichen Altertum stützt, sind kurz folgende: a) Laut seinen Predigten (De symbolo ad Cat. 1 7,15 f. Sermo 351. 352) habe Augustin neben der Taufbuße und täglichen Buße nur eine öffentliche Kirchenbuße gekannt, die für schwere Verbrechen bestimmt war (S. 25. 97 f). b) Alle anderen Sünden seien von den Alten als läßlich und ohne kirchliche Mitwirkung durch das Gebet des Gläubigen allein als tilgbar betrachtet worden (S. 98). c) Der Umfang der Todsünden sei im christlichen Altertum enger, der Kreis der leichten Sünden dagegen viel weiter gewesen als nach der Lehre der katholischen Kirche von heute (S. 24). Wenn nach diesen Erklärungen schon die Existenz einer kirchlichen Privatbuße gegenstandslos erscheinen muß, so verstärkt *St.* den Eindruck ihrer Zwecklosigkeit noch d) durch den beiläufigen Nachweis, daß selbst die öffentliche Kirchenbuße nach der Überzeugung der Alten zur Sündenvergebung nicht notwendig gewesen sei, sondern im Grunde nur als Strafmittel zur Aufrechthaltung der Zucht gegolten habe. Dies zeige eine Äußerung Augustins im *Enchiridion* c. 80, nach welcher die Kirche gegen öffentlich eingerissene Sünden mit Exkommunikation und Degradation nicht einzuschreiten wage, obwohl sie vom Himmelreich ausschlössen (S. 101); ferner das Verhalten gegen schwer sündigende Kleriker, die zur Strafe nur abgesetzt, nicht aber der Buße und Rekonziliation teilhaft gemacht wurden. Aus einem solchen Verzicht gehe hervor, daß man die kirchliche Buße nicht für ein göttlich verordnetes und unumgänglich notwendiges Mittel zur Sündenvergebung hielt (S. 102).

Zunächst ein Wort zu der letzten Folgerung. Angesichts unzweideutiger Aussprüche Augustins, die *Steitz* bekannt waren und in denen die unbedingte Heilsnotwendigkeit der kirchlichen Sündenvergebung betont wird (z. B. im *Sermo* 351,9), muß es auffallen, daß mit so durchsichtig haltlosen Gründen eine Flucht vor dem Eingeständnis versucht wird, Augustin und seine Zeit

habe an die Sakramentalität der kirchlichen Buße geglaubt. Beständen darüber etwa Zweifel, so könnten sie leicht aus anderen Äußerungen behoben werden, z. B. solchen, welche die gleiche Heilsnotwendigkeit der Taufe und der kirchlichen Rekonziliation besagen. Augustin spricht sich in diesem Sinne aus u. a. in der bekannten Stelle *De Coniugiis adulterinis* 38,25 (M. 40,470) und auf derselben Voraussetzung beruht der Kanon 35 der 3. karthagischen Synode vom J. 397. Wie steht es aber um den Wert der von *St.* vorgebrachten Gründe für den Glauben der Alten an einen eigentlich nur disziplinären Charakter der Kirchenbuße? Augustin beruft sich im Enchiridion c. 80 hinsichtlich der Unmöglichkeit, gegen allgemein herrschende Sünden mit Kirchenbußen vorzugehen, auf eine ihren Sinn erläuternde Stelle in seiner Erklärung des Galaterbriefes (n. 35; M. 36,2130): nach dieser ist es der Volksglaube an die Wirksamkeit guter und böser Kalendertage, dem er sich machtlos gegenübersieht. Verzichtet die Kirche nun auf die Sühne von Sünden, die in weiten Kreisen wurzeln, weil sie nicht gegen die ganze Menge vorgeht? Keineswegs. Ihr Verfahren schildert Augustin in *Epist.* 22,1, 5 (M. 33,92), wonach auf die Menge als solche nicht mit harter Strenge, sondern nur belehrend und langsam bessernd einzuwirken ist, während die Sünden einzelner streng gestraft werden sollen. Mit anderen Worten: auch das Bußwesen bedarf der Umsicht. — Die Haltlosigkeit des zweiten Grundes von *St.*, der die Befreiung sündigender Kleriker von kirchlicher Buße und Rekonziliation behauptet, ergibt sich aus dem Zeugnis Augustins selbst in *Epist.* 185,45 (M. 33,812), wonach auch sie für ein crimen Buße und Rekonziliation erhielten, wenn sie auch nicht öffentlich, sondern im geheimen Buße taten (oben S. 7).

Der Beweis, welchen *St.* für die Nichtexistenz der kirchlichen Privatbuße bei Augustin und im christlichen Altertum vorbringt, beruht auf einer gegen das Zeugnis der Alten vorgenommenen Grenzverschiebung der leichten Sünden bis an die Linie der schweren Verbrechen und auf einer ebenso willkürlich vorgenommenen Verlegung der Bußpflicht. Der Sachverhalt tritt unmittelbar vor Augen, wenn man sich vergegenwärtigt, was *St.* und was die Alten über das Gebiet der leichten und durch Gebet allein tilgbaren Sünden sagen. Nach den letzteren deckt sich dasselbe mit dem Bereich der täglichen Mängel und Verstöße. Tertullian spricht sich *Pud.* 19 (I 837 f) mit aller Deutlichkeit über denselben aus und Augustin warnt vor seiner weiteren Ausdehnung (oben S. 31). An die täglichen Schwachheitssünden aber grenzt nach ihnen unmittelbar das Gebiet der schweren Sünden

(crimina oder peccata mortifera), Es sind nach Tertullian *Pud.* 16 (826) und Augustin (oben S. 32) diejenigen, welche vom Reiche Gottes ausschließen. Hier beginnt die kirchliche Bußpflicht. *St.* übersieht, daß Tertullian und Augustin und mit ihnen das übrige Altertum neben der öffentlichen Buße eine andere kirchliche Buße kennen, die nicht für schwere Verbrechen, sondern für Sünden von geringerem Gewicht bestimmt war. Von den mannigfachen geschichtlichen Zeugnissen dieser privaten Kirchenbuße hat er trotz kritischer Durchforschung der Konzilien und Väterschriften keines erwähnt, nicht einmal der so klaren Unterscheidung der beiden Bußarten in der Epist. 167 Inquis. 19 Papst Leos I mit einem Worte gedacht. Den einzigen Fall aber, den er als nicht dem Gesetz der öffentlichen Buße unterliegend und dennoch der kirchlichen Buße teilhaft erkannte, d. i. die Bußbehandlung der des Glaubensabfalls nur in Gedanken Schuldigen bei Cyprian (S. 27), hat er als einen Typus eigener Art nicht weiter gewürdigt und damit den Faden wieder fallen lassen, der ihn zu anderen Ergebnissen hätte führen können.

Aus den angeführten Beispielen und Zeugnissen dürfte hervorgehen, daß es im christlichen Altertum, soweit wir zurückblicken können, neben der sog. öffentlichen oder Exkommunikationsbuße als Nebenform eine innerkirchliche oder private Kirchenbuße für Todsünden geringeren Grades gab. Die von *Duchesne* im Bulletin critique 4 (1883) 365 aufgeworfene Frage, ob die heute allein in Übung stehende Privatbuße von Anfang an gleichzeitig mit der öffentlichen Buße in Gebrauch war oder ob sie erst durch eine Umformung und Abschwächung derselben entstanden sei, dürfte daher geschichtlich im ersten Sinne zu beantworten sein.

Das Furchtproblem in der Lehre des hl. Augustin

Von Rochus Rimml S. J.—Innsbruck

(1. Artikel)

In den umfangreichen Werken des hl. Kirchenlehrers von Hippo begegnet man immer wieder Erörterungen über die Furcht, ihr Wesen, ihre verschiedenen Arten und ihren religiös-sittlichen Wert bezw. Unwert. Es wird wenige Schriften des großen Kirchenvaters geben, in welchen nicht wenigstens ein und das anderemal Gedanken über diesen Gegenstand wiederkehren. In zahlreichen Abhandlungen aber verbreitet sich der hl. Lehrer nicht bloß zufällig und vorübergehend über die Furcht und ihre Stellung zum christlichen Lebensideal, sondern ausdrücklich und eingehend. Grund hiezu boten ihm die vielen Aussprüche der Hl. Schrift über die Furcht und wohl auch die wichtige Stellung, welche das Motiv der Straffurcht in der christlichen Ethik und Dogmatik einnimmt: Mit der Furcht vor Gott, der das Böse bestraft, nimmt ja in der Regel die sittliche Umkehr des Menschen ihren Anfang. Auch erweist sich die Furcht vor den ewigen Strafen als überaus wirksames Motiv zur Standhaftigkeit im Sturm der Leidenschaften. Endlich spielt das Furchtmotiv eine große Rolle in der Attritionslehre und es ist, wie wir sehen werden, eng verknüpft mit der Lehre von der Notwendigkeit der inneren Gnade, von dem Charakter des Alten und Neuen Gesetzes und den Unterschieden beider.

§ 1. Die Ansichten der Gegner

Wenn wir die gegnerischen Meinungen über den sittlichen Wert der Furcht vor Strafe ins Auge fassen, haben wir mit *Luther* zu beginnen. Er spricht seine diesbezügliche Ansicht in dem bereits 1518 verfaßten „Sermo de poenitentia" aus.

Über die unvollkommene Reue aus dem Motiv der Höllenfurcht ist hier zu lesen: „Haec contritio facit hypocritam, immo magis peccatorem, quia solum timore praecepti et dolore damni id facit. Et tales omnes indigne absolvuntur et communicantur. Et si libere deberent (remoto praecepto et minis poenarum) confiteri, certe dicerent sibi non displicere eam vitam praeteritam, quam sic coguntur displicere confiteri, immo quo magis timore poenae et dolore damni sic conteruntur, eo magis peccant et afficiuntur suis peccatis, quae coguntur, non autem volunt, odisse. Siquidem lex et cognitio peccati magis abundare facit peccatum, ut Apostolus ait Rom. 5. Et haec est illa contritio, quam ipsi vocant extra charitatem non meritoriam. Alii vocant attritionem proximo disponentem ad contritionem. Sic enim ipsi opinantur, quam opinionem errorem ego judico" (Weimarer Ausgabe 1,319). Andere Stellen bei *H. Grisar*, Luther I 236 vgl. III 1052 c.

Nach Luther ist also jede aus Furcht vor der Hölle entspringende Reue notwendig ein böser Akt, der die Anhänglichkeit an die Sünde nicht zu entfernen vermag. Es wird jeder, „welcher den Schmerz über die Sünde bloß durch die Betrachtung derselben erreichen will, Heuchler, bereut nur timore poenae . . . Also eine wirkliche Bußgesinnung kann nach Luther nur zustande kommen auf Grund der positiven Liebe zum Guten, die das eigene Tun am Guten bemißt, nicht durch die Vorhaltung der Pflichten und Strafen"[1]). Auch stellt Luther die Behauptung auf, es sei die Lehre Augustins, daß jeder timor servilis sittlich schlecht sei, weil nach dem hl. Kirchenlehrer mit jeder derartigen Furcht der Wille zu sündigen verbunden sei. Wie falsch diese Deutung Augustins ist, soll die folgende Abhandlung zeigen.

Diese Verurteilung des Motivs der Straffurcht hat die protestantische Theologie von Luther übernommen und

---

[1]) *R. Seeberg*, Dogmengeschichte II S. 220.

sie hält daran fest bis herauf auf unsere Tage. Man vergleiche hierüber nur die Ausführungen *Seebergs* in seiner Dogmengeschichte. Immer wieder wird gegen die kathol. Attritionslehre der von Luther erfundene Spitzname der Galgenreue[1]) gebraucht; „je weniger Reue, desto sicherer stehe das Sakrament da. Bei mehr Reue gerate es in Schwanken"[2]). Nach der kathol. Attritionslehre sei „das Sakrament auch dort wirksam, wo tabula rasa besteht"[3]). In *Harnacks* Dogmengeschichte erscheinen die Motive der kathol. Attrition als „religiös neutrale"[4]). Desgleichen wird von den protestantischen Theologen und Geschichtschreibern immer wieder behauptet, das Einreißen der Attritio seit dem 13. Jahrhundert habe eine wahre Verwüstung in Moral und Religion angerichtet und den Ernst der Buße gebrochen. — Daß Luthers Lehre über das Motiv der Straffurcht und die Attritio in den Schriften Augustins tatsächlich eine Stütze habe, suchte in neuerer Zeit namentlich *A. W. Hunzinger* darzutun in seiner Schrift: „Das Furchtproblem in der kathol. Lehre von Augustin bis Luther", welche 1906 in Leipzig erschien als die 1. Abteilung des 2. Heftes seiner „Lutherstudien". *Hunzinger* führt aus, es sei in der Lehre des Bischofs von Hippo eine doppelte Anschauung zu unterscheiden. Die eine entstamme „den vulgär-katholischen Traditionen" Augustins, in denen bekanntlich der äußerlichen Verrichtung guter Werke bereits ein außerordentlicher Wert beigelegt werde". Nach dieser Ansicht Augustins, die bei ihm bloß gelegentlich auftauche und gegenüber der bald zu erwähnenden zweiten Richtung in den Hintergrund trete, habe die Höllenfurcht positiv-qualifikatorische Bedeutung. Nach dieser Lehre Augustins „vollziehe sich der entscheidende Gesinnungswechsel ohne weiteres aus einem durch bloße Gewöhnung vermittelten Übergang von der servilen und nur legalen Handlungsweise des timor poenae zu der wahrhaft sittlichen und freien des amor castus und des

---

1) *R. Seeberg*, Dogmengesch. II S. 161; vgl. *Grisar* I 237.
2) Zitiert bei *Heinrich*, Dogmatik X S. 121.
3) *A. Harnack*, Dogmengeschichte[4] III S. 565. 4) S. 566.

amor justitiae" (S. 34). Neben ihr komme eine andere und tiefere Auffassung über die Furcht bei Augustin zur Geltung; sie sei schon deshalb als die vorherrschende anzusehen, da sie mit der religiös-sittlichen Gesamtanschauung und mit den sonstigen Grundsätzen Augustins besser in Einklang stehe und den wirklichen Augustinismus darstelle. Nach ihr habe der timor servilis einen bloß negativ-dispositorischen Wert (S. 43). Dementsprechend habe „der timor poenae, den das Gesetz erregt, insofern er als Motiv zur Gesetzeserfüllung betrachtet wird, in keiner Weise ethisch qualifizierende Kraft. Als Begründer einer Sittlichkeit sei er gänzlich unbrauchbar" (S. 41).

S. 61 f charakterisiert *Hunzinger* die von ihm behauptete doppelte Richtung in der Furchtlehre des Kirchenlehrers folgendermaßen: „Schon Augustin wies ja im Widerspruch mit seiner eigentlichen Meinung, dem Grundsatz der Unvereinbarkeit des amor justitiae und timor poenae, dennoch gelegentlich dem letzten im Heilsprozeß eine positiv-qualifikatorische Bedeutung zu. Freilich war ja seine eigentliche Meinung die, daß der timor gehennae nur insofern zum initium sapientiae tauge, als er den Zusammenbruch der Selbstgerechtigkeit und Eigenkraft herbeiführe und so das Gemüt auf den Empfang der heilenden Gnade vorbereite. Aber er kennt doch auch den Gang der Dinge, daß aus dem timor gehennae (freilich mit Hilfe der Gnade) durch Gewöhnung der timor castus hervorwachse. Und diese Betrachtungsweise nun, die ja bei Gregor die durchaus herrschende ist, gewinnt in der Lehre Anselms vom timor initialis ihre dogmengeschichtliche Fixierung. Denn dieser timor bezeichnete ja recht eigentlich den Punkt, an dem der Übergang vom timor servilis zu dem timor sanctus sich gerade vollzieht, nur daß eben dieser Punkt zur Linie erweitert wird. Mit dieser Statuierung des timor initialis ist also der Bruch mit der augustinisch-tieferen Auffassung von dem negativ-dispositorischen Werte des timor servilis vollzogen, und der Sieg der vulgär-katholisch-semipelagianischen (!) Anschauung Gregors von seiner positiv-qualifikatorischen Bedeutung besiegelt".

Auf diese Behauptung *Hunzingers* von einer doppelten, sich gegenseitig widersprechenden Auffassung über den sittlich-religiösen Wert der Straffurcht in den Schriften des hl. Augustin wollen wir im folgenden näher eingehen und an der Hand der augustinischen Schriften prüfen, ob sie richtig ist oder ob vielleicht nicht doch die Lehre des

Heiligen ganz harmonisch und einheitlich ist und daher *Gregor, Anselm* und *Thomas* ihn richtig verstanden haben.

Die Furcht vor der Hölle als Motiv der Reue wird nicht bloß von den Protestanten, sondern auch von den Jansenisten, von Quesnel und von rigoristischen Theologen verdächtigt. Ähnlich wie Luther lehrt Jansenius von Ypern, De Gratia Salvatoris V, auch die unvollkommene Reue (Attritio) müsse mit Liebe zu Gott verbunden sein. Die Furcht vor der ewigen Strafe halte zwar von der äußeren, nicht aber von der inneren Sünde zurück und schließe den Willen zu sündigen nicht aus. Wer bloß aus diesem Motive die Sünde fliehe, fliehe sie gezwungen und fliehe deshalb nicht die Sünde, sondern etwas anderes. Auch die Furcht vor der ewigen Strafe entstehe aus der verderbten Wurzel der Eigenliebe und sei ohne Liebe ungeordnet und schlecht. Und doch könne diese Furcht an sich betrachtet erlaubt und gut genannt werden, weil es eine Art von Höllenfurcht gibt, die gut sei, nämlich jene, mit welcher die Liebe verbunden ist.

Der Lehre Luthers und des Jansenius folgte Quesnel und die Synode von Pistoja. Ersterer stellte folgende, später durch Clemens XI verurteilte Sätze auf: „Eine Reue, welche nur durch die Furcht vor Strafe belebt wird, führt umso mehr zur Verzweiflung, je erzwungener sie ist (Prop. 60; *Denzinger*[10] n. 1410). Die Furcht hält bloß die Hand zurück, das Herz aber ist so lange der Sünde ergeben, als es nicht von der Liebe zur Gerechtigkeit geleitet wird (Prop. 61). Wer vom Bösen bloß aus Furcht vor Strafe sich enthält, der begeht es in seinem Herzen und ist vor Gott bereits schuldig (Prop. 62). Der timor servilis stellt sich Gott bloß als harten, tyrannischen, ungerechten und rauhen Herrn vor (Prop. 67).

Auch unter den katholischen Theologen begnügen sich manche nicht mit den beiden im Konzil von Trient bezeichneten Motiven der Attritio (Abscheu vor der Sünde wegen ihrer Häßlichkeit und Furcht vor Bestrafung der Sünde) sondern sie verlangen, sich dabei mit Unrecht auf dasselbe Konzil berufend, einen Anfang der Liebe zu Gott.

Staunen erregte die 1908 in Braunschweig erschienene

Schrift des katholischen Theologen *Heinrich Krug*: „Die Haeresie in der Reuelehre der Jesuiten Lehmkuhl und Noldin"[1]). In ihr werden folgende Sätze aufgestellt: Die Kirche habe auf dem Konzil von Trient die Notwendigkeit der vollkommenen Reue zum Empfange des Bußsakramentes dogmatisch festgelegt. Die Attritio sei Reueschmerz über die Strafe der Sünde, sie sei „noch kein Mißfallen an der Sünde selbst, sondern nur ein Mißfallen an der Sündenstrafe"; sie besitze nicht alles, was zum Wesen der eigentlichen Reue gehöre. Die Unterscheidung des timor servilis und serviliter servilis sei eine Erfindung der Jesuiten. — Dagegen ist zu sagen, daß diese Unterscheidung sich schon bei Thomas (2, 2 q. 19 a. 2 ad 4 et a. 4) findet, ebenso bei Anselm (5 Enarratio in Matth), ja sachlich ist sie schon vom hl. Augustin, wie wir im folgenden sehen werden, vorgelegt worden.

Die bisher angeführten Gegner des Motives der Straffurcht suchen ihre Ansicht hauptsächlich aus Augustin zu beweisen. Dabei begnügen sich die oben erwähnten katholischen rigoristischen Theologen, welche zur Attritio einen amor initialis fordern, aus unserem Kirchenvater darzutun, daß durch eine bloße Furcht vor der Hölle oder anderen göttlichen Strafen nicht jede Anhänglichkeit an die Sünde wirksam ausgeschlossen werden könne. *Luther* aber und *Jansenius*, sowie ihre späteren Anhänger gehen viel weiter. Sie führen aus Augustin eine Menge von Texten an, um zu beweisen, daß nach dem hl. Kirchenlehrer in jedem timor servilis der Wille zu sündigen eingeschlossen, dieser somit stets sittlich schlecht sei. Weiter behaupten sie, daß jeder Akt aus dem Motiv der Furcht erzwungen und gegen den Willen sei, daß sodann die Furcht zwar von äußeren, nicht aber von inneren Sünden zurückhalte und der Wille zu sündigen nur durch die Liebe zur Gerechtigkeit ausgeschlossen werde; diese Liebe sei aber die eigentliche Liebe zu Gott.

Endlich darf nicht unerwähnt bleiben, daß auch in der modernen Philosophie sehr oft das Furchtmotiv eine Ablehnung erfährt.

---

[1]) Vgl. die treffliche Widerlegung von *Reg. Schultes* im Katholik 4. F. 37 (1908 I) 161—169.

Bekannt ist es von Kant, dessen ethisches System als Ganzes zwar meistens abgewiesen wird, der aber dennoch in vielen Punkten für die neuere Ethik wegweisend ist, daß er jedes Interessemotiv aus dem sittlichen Handeln ausschaltet. Solche Motive können nach ihm lediglich ein legales, nicht aber ein sittliches Handeln begründen; das kann nur „objektiv das Gesetz und subjektiv reine Achtung für dieses praktische Gesetz“[1]), nämlich für den kategorischen Imperativ des eigenen gesetzgebenden Willens. Kant lehnt also jede Rücksichtnahme auf irgend ein Interesse beim sittlichen Handeln ab.

In der neuesten Philosophie geht man gewöhnlich nicht so weit. Ja, man setzt sich meist in scharfen Gegensatz zu Kant, indem man, dem Moralempirismus huldigend, das zeitliche Wohl des Menschen und zwar vor allem das des Mitmenschen und der Menschheit im Großen, ihre Wohlfahrt, Vollkommenheit, Kultur als höchsten sittlichen Beweggrund hinstellt. Gleichwohl weist man gewöhnlich, wenn auch wenig folgerichtig, das Motiv der Hoffnung auf Lohn und der Furcht vor der Strafe als sittlich unzulässig oder doch minderwertig ab; es könne keine wahre Sittlichkeit begründen, weil man sich so nicht durch die Liebe zur Tugend und sittlichen Gutheit, sondern lediglich durch einen äußerlichen selbstsüchtigen Beweggrund leiten lasse. Diese Ablehnung richtet sich vornehmlich gegen die religiösen Ewigkeitsmotive der christlichen Ethik, die jenseitige Belohnung und Bestrafung, die so in ungünstiges Licht gerückt wird. Es zeigt sich der Grundzug der ganzen modernen Ethik, ihr Diesseitscharakter, Empirismus nennt man ihn, der alle religiösen und metaphysischen Ideen und Prinzipien ablehnt und eine Ethik ohne Religion, eine „unabhängige“, „humane“, „philosophische“ Ethik begründen will. „Wer für sich selbst noch“, so hören wir von den Vertretern dieser religionsfreien Ethik, „der Aussicht auf künftige Vergeltung als einer Triebfeder bedarf, der steht noch im Vorhofe der Sittlichkeit und sehe zu, daß er nicht falle .. Wer immer nur schafft, daß er selig werde, der handelt doch nur aus Egoismus“[2]). „Der selbstlos Sittliche will gar kein Glück für sich, er sucht weder seine irdische noch himmlische Seligkeit. Wer ihm dergleichen unterschiebt, hat den rechten Geist der Sittlichkeit nicht begriffen“[3]). „Die himmlische Selbstsucht ist keineswegs nobler, sondern noch viel selbstsüchtiger und unnobler, als die gemeine Selbstsucht. Ist die letztere unfähig, eine Ethik aus sich zu entwickeln, so ist es die erstere erst recht“[4]).

---

[1]) Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. 1. Abschnitt.

[2]) *D. F. Strauß*, Der alte und der neue Glaube, II 40.

[3]) *H. Schwarz*, Das sittliche Leben (1901) 262.

[4]) *E. v. Hartmann*, Das sittliche Bewußtsein 1. Abt. I 1 b.

So schaut der moderne Held der Sittlichkeit, den nur die reinste Liebe zur Tugend leitet, von den Höhen seiner moralischen Vollkommenheit mitleidig herab auf die sittlichen Niederungen, in denen die gewöhnliche Menschenschwäche auf den Krücken des Lohn- und Strafmotivs einhergeht.

Wir werden nicht fehlgehen, wenn wir annehmen, daß diese Auffassung auch teilweise durch die traditionelle protestantische Ablehnung des Straffurchtmotivs beeinflußt worden ist, daß aber auch andererseits die neuere protestantische Theologie durch die moderne Ethik bestimmt und bestärkt wird, an ihrer Ablehnung festzuhalten und dieselbe dann auch bei dem großen Kirchenlehrer des christlichen Altertums Augustinus zu suchen und zu finden. Jedenfalls ist es von philosophiegeschichtlichem Interesse zu erfahren, ob denn auch der große philosophische Geist des altchristlichen Abendlandes ein Handeln aus Straffurcht mit der Sittlichkeit unvereinbar gefunden hat.

Nachdem wir so einen Überblick über die gegnerischen Meinungen bezüglich des sittlichen Wertes der Straffurcht gewonnen haben, wollen wir im folgenden an der Hand der Schriften Augustins prüfen, ob der hl. Lehrer wirklich auf der Seite unserer Gegner steht und die Furcht vor Strafe aus der Reihe der sittlich guten Motive gestrichen hat.

§ 2. Positive Darlegung der Furchtlehre Augustins

Um gleich von Anfang an den Fragepunkt möglichst klar zu stellen, ist zu bemerken, daß wir hier von der Furcht nicht reden, insofern sie eine rein naturhafte Erscheinung (Regung), eine passio animae ist. Denn so betrachtet ist die Furcht weder sittlich gut noch schlecht, sondern sie geht dem sittlich Guten und Schlechten voraus und ist darum sittlich indifferent. Von ihr sagt Augustin: Omnis autem passio, in quantum ipsa passione patimur, non est peccatum: sic et *si patimur timorem,* non est peccatum (De div. quaest. 83,77; M 40,89). Also nicht von der Furcht rein psychologisch betrachtet sprechen wir im folgenden, sondern wir handeln über die Furcht, insofern wir durch sie entweder zu Gott hingewendet oder aber von ihm abgewendet werden. Und so betrachtet ist die Furcht dann immer entweder sittlich gut oder sittlich

schlecht und wird in die bekannten Arten: timor filialis, initialis, servilis und mundanus[1]) eingeteilt.

Zunächst ergibt sich uns folgender wichtige Satz: *Nach Augustin gibt es einen timor servilis (gehennae, judicii etc.), der sittlich gut ist.* Da durch diese Feststellung mehr oder weniger alle obenerwähnten Gegner, welche die Verurteilung der Straffurcht aus Augustin abzuleiten suchen, getroffen und widerlegt werden, so ist es für uns von Wichtigkeit, die Wahrheit dieses Satzes im folgenden aus den Werken des hl. Kirchenlehrers darzutun.

1. Der erste Beweis für unseren Satz ergibt sich daraus, daß Augustin in seinen Schriften die Sünder häufig zum timor servilis (zur knechtlichen Furcht) auffordert.

So führt er[2]) über den Unterschied des Alten und Neuen Gesetzes, des Spiritus servitutis und libertatis aus: „Jam ergo non in timore, sed in dilectione, ut non servi, sed filii simus. Qui enim adhuc ideo bene agit, quia poenam timet, Deum non amat, nondum est inter filios: *utinam tamen vel poenam timeat!* Timor servus est, charitas libera est; et ut sic dicamus, *timor est servus charitatis.* Ne possideat diabolus cor tuum, *praecedat servus in corde tuo, servet dominae venturae locum. Fac, fac, vel timore poenae, si nondum potes amore justitiae.* Veniet domina, et servus abscedet: quia consummata charitas foras mittit timorem (I Joan 5,18)", Non enim accepistis spiritum servitutis iterum in timore" (Rom 8,15). Novum Testamentum est, non vetus. Vetera transierunt, et ecce nova facta sunt omnia: ‚omnia autem ex Deo' (2 Kor 5,17 s.)".

An dieser Stelle hat Augustin unter dem „timor poenae", welchen er dem „amor justitiae" gegenüberstellt, ohne Zweifel einen *timor servilis* vor Augen. Dies erhellt aus der Gegenüberstellung zum amor justitiae, aus dem Ausdruck „timor *servus* est" und aus mehreren Parallelstellen, z. B. In Evangel. Joann., Tract. 43 n. 7; M 35,1708, wo er den timor poenae, welchen er dem amor justitiae gegenüberstellt, ausdrücklich „timor *servilis*" nennt: Quid de duobus timoribus? Est *timor servilis*, et est *timor castus*; est timor, ne patiaris poenam, est alius timor, ne amittas justitiam. Timor ille, *ne pa-*

---

[1]) Vgl. *S. Thom.* 2. 2. q. 19 a. 2.

[2]) Sermo 156, 13. 14; M 38,857.

tiaris poenam, servilis est. — Der hl. Lehrer spricht also an obiger Stelle des Serm. 156 vom timor servilis; und *diesen timor servilis hält er für sittlich gut*, denn niemals würde der große Kirchenlehrer so eindringlich zu einem Akt auffordern („fac, fac vel timore poenae, si nondum potes amore justitiae", „utinam vel poenam timeat"), wenn nach seiner Ansicht mit diesem Akte noch notwendig der Wunsch und Wille zur Sünde verbunden wäre. Dies folgt auch daraus, daß er diesen timor als servus charitatis bezeichnet, daß er von ihm sagt, er hüte der kommenden Herrin Liebe den Platz (servet dominae venturae locum), daß nur die *consummata* charitas ihn ausschließt, mit dem also eine anfängliche oder eine noch nicht allseitig vollkommene Liebe zu Gott sich gut verträgt. Dies alles beweist zur Genüge, daß Augustin diesen timor servilis für moralisch gut hält. Also gibt es nach ihm einen timor servilis (gehennae, judicii), der sittlich gut ist.

2. Einen weiteren klaren Beweis für unsere Behauptung liefert der ganze Serm. 348, in welchem unter anderem folgende für uns wichtige Sätze enthalten sind: Non dubito, dilectissimi fratres, insitum esse cordibus vestris *timorem Dei,* quo ad veram et solidam fortitudinem perducamini. Cum enim fortis ille dicatur, qui neminem timet, *perverse fortis est,* qui primo *Deum non vult timere,* ut timendo audiat, audiendo diligat et diligendo non timeat (Serm. 348, cap. 1 n. 1; M 39,1526). Der hl. Bischof spricht also am Eingang dieser Rede den Wunsch und die Hoffnung aus, daß die Zuhörer die Furcht Gottes im Herzen tragen möchten. Wie sich aus der ganzen Rede ergibt, meint er die Furcht vor dem strafenden Gotte, die Straffurcht oder unseren timor simpliciter servilis. Diese Furchtart führt zur wahren „fortitudo" oder Unerschrockenheit. Wenn jemand, der noch nicht zur vollkommenen Liebe Gottes gelangt ist, diese Furcht Gottes nicht hat, so ist dies verkehrt („*perverse* fortis est", „perniciose non timet" n. 2). Diese Furcht führt zur Liebe; durch sie beeinflußt hält man am Guten fest („per timorem poenae bona vita retinetur"). Daher soll jener fürchten lernen, wer nicht fürchten will. Es soll eine Zeitlang in

Sorge und Furcht sein, wer für immer sicher sein will (Quapropter *discat timere*, qui non vult timere. Discat ad tempus esse sollicitus, qui semper vult esse securus). Von dieser Furcht soll man nur dann frei sein, wenn man bereits in der vollkommenen Liebe zu Gott fest begründet ist; und von dieser Furcht soll der Geist solange erfüllt sein, als sie nicht durch die vollkommene Liebe in ihm verdrängt wird (*Timeat autem christianus*, antequam *perfecta charitas* foras mittat timorem, Cap. 3 n. 4).

Diese Furcht soll umso geringer sein, je näher wir der ewigen Heimat sind. Größer soll diese Furcht in jenen sein, welche noch auf der Pilgerreise sind, geringer bei solchen, welche der ewigen Heimat sich schon nähern, ganz fehlen soll sie in jenen, welche bereits in der Heimat anlangen (ibid. cap. 3 n. 4). — Aus alldem geht klar und unzweifelhaft hervor, daß Augustin in diesem Sermo einen timor servilis vor Augen hat, und daß er diesen timor für sittlich gut hält; denn sonst könnte er nicht dazu auffordern und behaupten, diese Furcht müsse solange im Menschen verbleiben, als er auf dieser Erde pilgert.

3. Wie weit der große Bischof davon entfernt ist, jede Straffurcht zu verwerfen, geht auch aus seinem Sermo 161 hervor, wo er jene tadelt, welche wegen bloß irdischer Gefahren und Übel erzittern und fürchten, und von ihnen den timor gehennae fordert (Ex his ergo, quae in hoc tempore homines timent, conjiciant, quae timere debeant. Timet enim carcerem et non timet gehennam? Timet quaestionarios tortores, et non timet infernales angelos? Timet cruciatum temporalem, et non timet poenas ignis aeterni? Postremo timet ad modicum mori, et non timet in aeternum mori? Serm. 161 cap. 5 n. 5; M 38,880). In diesem Sermo unterscheidet er weiter zwischen einer eitlen und einer nützlichen Furcht. Eitel nennt er die Furcht jener, welche zeitliche Strafen oder den Verlust von zeitlichen Gütern fürchten (*Timor vanus* est omnium hominum timentium amittere temporalia, ibid. cap. 7 n. 7). Nützlich hingegen nennt er die Furcht, wenn jemand nicht zeitliche Strafen, sondern die ewigen Qualen der Hölle fürchtet; diese Furcht ist zwar noch

nicht die vollkommenste, jedoch nützlich ist sie (Et cum timorem *correxeris* et *utiliter* timere coeperis, *non temporales* cruciatus, sed aeterni ignis supplicia, ibid. cap. 7 n. 8). Jene erstere Furcht vor zeitlichen Übeln ist eitel und darum sagt Augustin von ihr: „*Male* times, *vane* times", weil auch der Herr im Evangelium sie verwirft mit den Worten: Nolite timere eos, qui occidunt corpus, animam autem non possunt occidere. Matth 10,28. — Zur Furcht hingegen vor der Hölle fordert er auf, weil auch der Herr im Evangelium sie empfiehlt (Modo cum dicis mihi, gehennam timeo, ardere timeo, in aeternum puniri timeo: quid dicturus sum? Male times? vane times? non audeo, quandoquidem ipse Dominus ablato timore subjecit timorem ... Cum ergo Dominus timorem incusserit et vehementer incusserit et repetendo verbum comminationem geminaverit, dicturus ego sum, male times? Ista non dicam. *Plane time, nihil melius times;* nihil est quod magis timere *debeas* (cap. 8 n. 8). Doch diese Furcht vor der Hölle ist nach Augustin, wie aus demselben Sermo, cap. 8 hervorgeht, nicht notwendig mit der inneren Loslösung des Willens von der Sünde verbunden und er kennt aus seinen Zuhörern solche, welche durch diese Furcht zwar von der äußeren Tatsünde, nicht aber von der inneren Willenssünde abgehalten werden; darum fordert er so eindringlich zur Selbstprüfung auf und mahnt, es genüge nicht die äußere Werkgerechtigkeit, sondern es müsse auch die innere Willensgerechtigkeit hinzukommen; es genüge nicht, das Böse im Werke zu unterlassen, sondern man müsse auch den inneren Wunsch und Willen zur Sünde ablegen. — Aus diesem Sermo geht auch hervor, daß der hl. Kirchenlehrer nicht immer in scharf abgegrenzten Schulbegriffen der späteren Zeit spricht, sondern unter dem timor servilis (gehennae, judicii) bald jene Furcht vor Augen hat, mit der noch die innere Willensanhänglichkeit an die Sünde verbunden ist, bald jene andere, die nicht bloß von der äußeren Tatsünde abhält, sondern auch den inneren Wunsch und Willen von der Sünde lostrennt. Auch ergibt sich aus obigen Texten, daß er seine Furchtlehre im engen Anschluß an die ver-

schiedenen Aussprüche der hl. Schrift über die Furcht, also auf biblisch-exegetischem Wege, darlegt. An ihrer Hand unterscheidet er zunächst einen timor *poenae temporalis*, den er mit dem Herrn im Evangelium tadelt und von welchem er sagt: „male times, vane times". Von dieser Furchtart unterscheidet dann Augustin[1] den timor *poenae aeternae* (gehennae, judicii etc.), den er im Gegensatz zur vorhergehenden einen timor *utilis* nennt. Diese Furcht vor der ewigen Strafe kann nun wohl, wie Augustin weiter ausführt, in manchen Menschen so beschaffen sein, daß sie bloß äußerlich im Werke, nicht aber innerlich im Willen von der Sünde abhält und dann verwirft sie der hl. Lehrer als sittlich schlecht und nennt sie Sünde im Willen (Potuit enim esse *intus in affectionibus pravis* praevaricator legis et tamen *conspicua opera legis implere*, vel timore hominum vel ipsius Dei; sed poenae formidine, non dilectione et delectatione justitiae. Aliud est enim *voluntate benefaciendi* benefacere, aliud autem ad malefaciendum *sic voluntate inclinari*, ut etiam faceret, si hoc posset impune permitti. Nam sic profecto *in ipsa intus voluntate peccat*, qui *non voluntate*, sed *timore non peccat* (Contra duas epist. Pelag., 1, 9, 15; M 44,558). Es ist dies derselbe timor, den wir jetzt mit dem Ausdruck timor serviliter servilis bezeichnen.

Der timor gehennae ist aber nach Augustin bei anderen Menschen wieder so beschaffen, daß er sie nicht bloß von der äußeren Tatsünde, sondern auch von der inneren Willenssünde abhält; und diesen timor hält er für moralisch gut, ja sogar für ein „sine dubio magnum Dei donum". In seinem Buche De gratia et libero arbitrio, 18,39; M. 44,904 schreibt er nämlich: Et ad Timotheum dicit [Apostolus]: „Non enim dedit nobis Deus spiritum timoris, sed virtutis et charitatis et continentiae (2 Tim 1,7)". In quo sane Apostoli testimonio cavere debemus, ne nos arbitremur non accepisse spiritum *timoris Dei, quod sine dubio magnum est Dei donum*, de quo dicit propheta Isaias: „Requiescet super eum ... spiritus timoris Domini (11,2 s.)". Non quo timore Petrus Christum negavit, sed illius timoris spiritum accepimus, de quo dicit

ipse Christus: „Eum timete, qui habet potestatem et animam et corpus perdere in gehennam: ita dico vobis, hunc timete". An dieser Stelle handelt der hl. Bischof ohne Zweifel vom timor gehennae (servilis, poenae), denn er spricht von jener Furcht, zu welcher Christus auffordert mit den Worten: „Eum timete . . ." Diese Furcht aber nennt er ein „sine dubio magnum Dei donum"; also gibt es nach Augustin offenbar einen timor servilis (gehennae), der sittlich gut ist. — Angesichts dieser klaren Texte sieht sich denn auch *Hunzinger* (S. 25) zum Geständnis genötigt, daß der große Lehrer „weit davon entfernt sei, den timor gehennae religiös-sittlich auf dieselbe Stufe zu stellen wie den timor poenae temporalis. Vielmehr bezeichnet er jenen diesem gegenüber als einen notwendigen und bedeutsamen Fortschritt".

4. Eine weitere Belegstelle für den oben aufgestellten Satz finden wir in der Enarratio in Ps. 127 n. 7 (M. 37, 1680), wo Augustin den timor servilis ausdrücklich einen guten Akt nennt, selbst wenn er von der charitas getrennt werde. Mit anderen Worten: wenn jemand auch aus dem bloßen Motiv der Furcht vor der Hölle handelt und von jedem anderen Beweggrunde absieht, so ist dieses Handeln und dieses Motiv sittlich gut, und es würde erst dann sittlich schlecht, wenn man die anderen Motive ausschließen würde.

Augustin führt aus, es gebe eine doppelte Furcht; eine, welche nicht keusch sei und von der Liebe ausgetrieben würde, und eine andere, welche keusch sei und bleibe: Alius ergo timor permanet, alius excluditur. Timor qui excluditur, castus non est; qui autem permanet, castus est. Weiter ergeht sich dann der Kirchenlehrer in ähnlichen Ausführungen, wie wir sie bereits kennen gelernt haben. Er sagt: eine nicht keusche Furcht finde sich bei jenen, welche bloß fürchten, es möchte ihnen irgend ein Übel auf dieser Erde zustoßen (Aliqui propterea tantum timent, ne aliquid mali in terra patiantur, ne illis aegritudo accidat, ne damnum, ne orbitas, ne alicujus amissio chari, ne exsilium, ne damnatio, ne carcer, ne aliqua tribulatio; propterea timent et tremunt: adhuc iste timor non est castus). Höher an Wert als diese Furcht vor rein irdischen Übeln steht dann jene vor der Hölle; diese rechnet Augustin auch zur nicht keuschen Furcht, doch hält er sie für sittlich gut. Von ihr

sagt er: „Alius non in hac terra pati timet, sed gehennas timet, unde terruit et Dominus. Audistis cum Evangelium legeretur: „Ubi vermis eorum non morietur et ignis eorum non exstinguetur (Marc 9,43)“. Audiunt haec homines; et quia vere futura sunt impiis, timent et continent se a peccato. Habent timorem et per timorem continent se a peccato. Timent quidem, sed non amant justitiam. Cum autem per timorem continent se a peccato, fit consuetudo justitiae et incipit, quod durum erat, amari, et dulcescit Deus: et jam incipit homo propterea juste vivere, non quia timet poenas, sed quia amat aeternitatem. Exclusus est ergo timor a charitate; sed successit timor castus“. Weiterhin wird dann der timor castus und der timor gehennae mit der Furcht einer keuschen Gattin vor ihrem Manne und der einer ehebrecherischen Gattin verglichen. Jene fürchtet, ihr Mann möchte noch länger wegbleiben, fürchtet also sein Fernsein und wünscht ihn herbei. Diese hingegen schreckt vor seinem Kommen zurück, weil sie in ihrem Gewissen eben die Strafe fürchtet. Endlich fährt er über beide Furchtarten fort, indem er sagt; Castus ergo timor, fratres mei, hoc habet: venit de amore. Ille autem timor nondum castus praesentiam et poenas timet. Timore facit, quidquid boni facit; non timore amittendi bonum illud, sed timore patiendi illud malum. Non timet, ne perdat amplexus pulcherrimi sponsi, sed timet, ne mittatur in gehennam. *Bonus est iste timor, utilis est;* non quidem permanebit in saeculum saeculi: sed nondum est ille castus permanens in saeculum saeculi. Ibid. n. 8.

Hier spricht also der hl. Bischof vom timor gehennae als von einer Furcht, die noch nicht keusch ist und somit zum timor servilis gehört. Und doch nennt er diesen timor servilis „bonus“, „utilis“, und somit kennt er offenbar eine Art des timor servilis, die sittlich gut und nützlich ist. Also ist nach dem hl. Lehrer das Furchtmotiv auch für sich allein genommen und abgesehen von anderen Beweggründen sittlich gut, wofern nur die anderen Motive nicht positiv ausgeschlossen werden.

Die hier gegebene Interpretation zu Augustin, In Psalm. 127 n. 8 weicht von der Auslegung ab, die *J. Mausbach* gibt[1]). Der hochverdiente Gelehrte meint, daß „Augustin auch die äußerliche Furcht, mit der noch Wunsch und Wille zur Sünde verbunden ist, insofern sie den Menschen wenigstens von der sündhaften Tat und ihren oft furchtbaren Folgen zurückhält, für moralisch nützlich und für eine Vorstufe der echten Sittlichkeit halte“. Dieser Ansicht ist wohl

[1]) Ethik d. hl. Augustin (I. 4. Cap. III S. 187/88).

nicht beizustimmen; vielmehr ergibt sich, daß Augustin unter dem timor gehennae, wo er diesen „bonus“ und „utilis“ nennt, eben nicht jene rein äußerliche Furcht versteht, mit der noch Wunsch und Wille zur Sünde verbunden sind; mit anderen Worten, er denkt nicht an unseren timor serviliter servilis, sondern hat den timor simpliciter servilis vor Augen. Einerseits scheint dies zu folgen aus dem Zusammenhang dieser Stellen mit der gesamten Furchtlehre des hl. Lehrers, und anderseits ist es wohl schon an sich sehr unwahrscheinlich, daß der große Theologe einen sittlich schlechten und sündhaften Akt deshalb „gut“ und „nützlich“ nennt, weil er allenfalls auch eine gute Wirkung hat und von äußeren Tatsünden abhalten kann. Oder kann etwa eine schwer sündhafte Tat deshalb, weil sie auch eine gute Wirkung hervorbringt, „gut“ und „nützlich“ genannt werden? Die sittliche Gutheit eines Aktes ist danach zu beurteilen, was der ganze Akt, wie er vorliegt, mit all seinen inneren Bestandteilen und mit seinen Umständen betrachtet ist, nicht aber danach, ob er allenfalls auch eine gute Wirkung hervorbringt. Deshalb ist und bleibt jene Furcht vor der Hölle, mit welcher noch innerlich der freie Wunsch und Wille zur Sünde verbunden ist, sündhaft und kann nicht gut und nützlich genannt werden, selbst wenn sie von der äußeren Sünde im Werke abhält[1]).

5. Eine andere Gruppe von Beweisen für unsere Behauptung, daß Augustin einen timor servilis kennt, der sittlich gut ist, bilden jene Stellen, an denen er lehrt, daß die Gottesfurcht der Gottesliebe den Platz vorbereite und daß man nur durch die Furcht zur Liebe gelangen könne.

So lehrt er In ep. S. Joannis ad Parthos tr. 9,4; M. 35,2047: „Timor non est in charitate“. Sed in qua charitate? Non in inchoata. In qua ergo? „Sed perfecta“, inquit, „charitas foras mittit timorem“. Ergo *incipiat timor*, quia „initium sapientiae timor Domini“. *Timor quasi locum praeparat charitati.* Cum autem coeperit charitas habitare pellitur timor, qui ei praeparavit locum . . . *Major charitas, minor timor . . . Si autem nullus timor, non est, qua intret charitas.* Sicut videmus per setam introduci linum, quando aliquid suitur; seta prius intrat, sed nisi exeat, non succedit linum: sic timor primo occupat mentem: non autem ibi remanet timor, quia ideo intravit, ut introduceret charitatem . . . *Occupet ergo cor tuum timor, ut inducat charitatem . . . Nam si sine timore es, non poteris justificari.* — Ferner Serm. 156 cap. XIII n. 14. M. 38,857: Ne pos-

---

[1]) Vgl. *Palmieri,* De Paenitentia thes. 29 III und *De San,* De Paenitentia n. 651.

sideat diabolus cor tuum, *praecedat servus in corde tuo et servet dominae venturae locum* (vgl. oben S. 51). — Ähnlich auch In Psalm. 149 n. 15; M. 37,1958: „*Nisi timore incipiat homo Deum colere, non perveniet ad amorem.*

An diesen Stellen handelt Augustin von einer Furcht, die der Liebe vorausgeht, welche somit eine rein knechtliche Furcht ist; dennoch hält sie Augustin für sittlich gut. Sie ist ja eine Dienerin der Liebe; sie soll vorher in das Menschenherz einziehen, damit nicht der böse Feind das Herz besitze; sie soll den Platz bereiten und ist mit einer beginnenden Liebe eng verbunden; ohne sie kann die Rechtfertigung nicht erfolgen; eine solche Furcht kann unmöglich sittlich schlecht sein. Eine derartige Furcht hält selbstverständlich nicht bloß von äußeren Tatsünden ab, sondern auch von der inneren Willenssünde; sie ist ohne Zweifel ein sittlich gutes Motiv. Und wer könnte es wagen, dem großen Kirchenlehrer zuzumuten, er sei der Ansicht gewesen, daß ein sündhafter Akt die notwendige Disposition zur Charitas bilde, und daß der Sünder nur auf dem Wege von neuen Sünden (nämlich durch sittlich schlechte Furchtakte) zur Liebe gelangen könne? Also folgt mit Notwendigkeit, daß nach Augustin der timor servilis, welcher der Charitas vorausgeht, ein sittlich guter Akt ist.

6. Ein weiterer unwiderleglicher Beweis dafür, daß der Bischof von Hippo nicht jede Furcht vor der Hölle verwirft, sondern jene, die mit der inneren Loslösung des Willens von der Sünde verbunden ist, für sittlich gut, ja für sehr wertvoll hält, findet sich in seinem Buche De s. Virginitate c. 38 n. 39; M. 40,418. An dieser Stelle ermahnt er die Jungfrau zur Furcht des Herrn: Bonum est tibi, o anima virginalis, ut sic, quomodo virgo es, sic omnino servans in corde, quod renata es, servans in carne, quod nata es, concipias tamen *a timore Domini* et parturias spiritum salutis (Isai. 26,18). „Timor" quidem „non est in charitate, sed *perfecta*, sicut scriptum est, charitas foras mittit timorem (I Joan 4,18)": *sed timorem hominum, non Dei; timorem temporalium malorum, non divini in fine judicii..* Noli altum sapere, sed time (Rom 11,20). Ama

Dei bonitatem, time severitatem: utrumque te superbam esse non sinit. Amando enim times, ne amatum et amantem graviter offendas. Si non amas, time ne pereas . . , Est etiam *timor ignis aeterni*, propter quem devitandum Deo servire nondum est utique *perfectae* charitatis. — Der hl. Lehrer will in diesem Kapitel die gottgeweihte Jungfrau vor der Gefahr des Hochmutes warnen. Daher ermahnt er sie, sie solle trotz des Gnadenstandes und ihrer Jungfräulichkeit die Furcht des Herrn bewahren. Die vollkommene Liebe treibe zwar die Furcht aus, aber bloß die Furcht vor den Menschen, nicht aber jene vor Gott, bloß die Furcht vor zeitlichen Übeln, nicht aber jene vor dem letzten Gerichte. Die gottgeweihte Jungfrau soll daher nicht hochmütig sein, sondern auch sie solle fürchten; sie soll lieben Gottes Güte, sie soll aber auch fürchten Gottes Strenge; beides bewahre sie vor Hochmut. Die Furcht vor dem Feuer der Hölle gehöre freilich nicht der vollkommenen Liebe an, insofern sie noch mit Pein des Gewissens verbunden sei und das Herz noch von dem Bewußtsein seines sündhaften Zustandes gequält werde. Nach Augustin ist die knechtliche Furcht im guten Sinne Übergang und Durchgangsstufe zu einer vollkommeneren Art von Furcht, nämlich zum timor castus im vollen Sinne d. h. zur Furcht, durch die Sünde Gott zu beleidigen und ihm zu mißfallen. Denn je mehr der Mensch von der Sünde frei wird und im Guten fortschreitet, desto weniger Grund hat er, Gottes Strafe zu fürchten und umsomehr nimmt folglich die Furcht vor den göttlichen Strafen ab. Der Christ soll bei dem Motiv der Straffurcht auch deshalb nicht stehen bleiben, weil es im Vergleich zum Motiv der Liebe ein unvollkommenes Motiv ist. Daher fordert Augustin so oft mit all seiner Beredsamkeit die Gläubigen auf zum Handeln aus dem höchsten Motiv, aus dem Motiv der Liebe zu Gott. Die gottgeweihte Jungfrau und der vollkommene Christ sollen vor allem aus diesem Motiv der Liebe zu Gott und des timor castus das Böse meiden und das Gute tun; doch sie können und sollen, solange sie sich auf der irdischen Pilgerreise befinden, auch des Motivs der Furcht vor dem

göttlichen Gerichte sich bedienen, da sie nie ihrer Ausdauer im Guten völlig sicher seien und um sich dadurch in Demut und vor der Sünde zu bewahren. Auch für sie hätten, wie Augustin schließt, die Worte des Apostels Geltung: „Wirket euer Heil in Furcht und Zittern".

In ähnlicher und überaus trefflicher Weise legt Augustin die Notwendigkei der Furcht Gottes auch für den Gerechten dar in seinem Buche De 83 diversis quaestion. 36,4; (M. 40,26). Er sagt, daß die Furcht Gottes auch für jene noch notwendig sei, welche in sich schon verschiedene böse Neigungen überwunden hätten, damit sie sich eben in der Demut bewahren: „Sed devicta ista cupiditate cavenda superbia est... Itaque *adhuc necessarius est timor*, ne illud etiam, quod videtur habere, auferatur ab eo (Matth 15,29); et manibus ac pedibus ligatis mittatur in tenebras exteriores. Quapropter *Dei timor non solum inchoat, sed etiam perficit sapientem*". Die Furcht ist also nach Augustin nicht bloß der Anfang der Weisheit im Menschen, sondern sie trägt auch zur Bewahrung und Vervollkommnung der Weisheit bei.

Deutlicher hätte der hl. Lehrer seine Ansicht von der positiv-sittlichen Gutheit der Straffurcht wohl kaum mehr darlegen können, als es an den oben zitierten Stellen geschieht, über die sich *Hunzinger* S. 25 f hinwegzuhelfen sucht mit der billigen Bemerkung, „es liege hier offenbar eine Übertreibung Augustins vor". Augustin hat damit über den sittlichen Wert der Straffurcht genau dasselbe gelehrt, was die katholische Kirche in dieser Frage auch heute noch lehrt, wenn sie sagt: die Furcht vor der Hölle sei zwar im Vergleich zur Gottesliebe ein wesentlich unvollkommeneres Motiv, sie sei aber anderseits ein sittlich guter und wertvoller Beweggrund des Handelns, wofern nur die anderen Motive nicht positiv ausgeschlossen werden. Die knechtliche Furcht sei zwar von der kindlichen Furcht spezifisch verschieden, sie könne aber ebenso wie die begehrliche Liebe zugleich mit der Charitas im Menschen bestehen. Während aber die kindliche Furcht mit Zunahme der Liebe wachse, werde die knechtliche Furcht durch die Liebe gemindert; denn je inniger man mit Gott vereinigt

sei, desto größer sei das Vertrauen auf den Lohn, desto geringer also die Furcht; aber nur die Vollendung der Liebe (perfectio charitatis), wie sie in Christus und den Seligen habituell ist, und wie sie in einzelnen Akten auch auf Erden geübt werden kann, schließe die knechtliche Furcht aus.

7. Daß Augustin eine Straffurcht kennt, welche sittlich gut ist, beweisen endlich jene Stellen, an welchen er das Motiv der Furcht mit dem der Liebe zusammenstellt und beide als Beweggründe zum sittlich guten Handeln bezeichnet. Nachdem er Enarr. in Ps 79 n. 13; M. 36,1026 erklärt hat, daß jede Sünde entweder von der Begierlichkeit (verkehrten Liebe) oder von der verkehrten Furcht stamme, führt er weiter aus, daß auch jede rechte und gute Handlung entweder von der Liebe oder der Furcht komme: itaque, fratres mei, ad omne *recte factum* amor *et timor* ducit; ad omne peccatum amor et timor ducit. Ut facias bene, amas Deum et times Deum; ut autem facias male, amas mundum, et times mundum. Haec duo convertantur ad bonum: amabas terram, ama vitam aeternam; timebas mortem, *time gehennam* . . . ac per hoc, sicut omnia justa opera *bono timore* et bono amore fiunt, sic malo amore et malo timore omnia peccata committuntur". Nach dem hl. Lehrer gibt es also eine schlechte Furcht, nämlich jene, welche Christus mit den bekannten Worten (Mt 10,28) verurteilt hat. Es ist dies jene Welt- und Menschenfurcht, durch welche sich der Mensch häufig zur Übertretung der göttlichen Gebote verleiten läßt. Im Gegensatz zu dieser schlechten Furcht gibt es auch eine gute, welche der Herr anregt mit den Worten Mt 25,41. Es ist dies die Furcht vor der Hölle und den ewigen Strafen; sie ist gut und sie führt wie das Motiv der Liebe zu sittlich gutem Handeln. Darum stellt Augustin dieses Motiv mit dem der Liebe zusammen und empfiehlt beide Motive zur Vollbringung des Guten.

Ähnlich lauten seine Ausführungen Enarr. in Ps 141 n. 4; M. 37,1835: „Quomodo ipsas valvas aperis ad Christum? Cupiendo regnum coelorum, *timendo ignem gehennarum*. Per cupiditatem saeculi diabolus intrat, per desiderium vitae aeternae Christus intrat, per timorem

poenarum temporalium diabolus intrat, *per timorem ignis aeterni* Christus intrat". — Sehr bezeichnend für die tatsächliche Ansicht Augustins ist auch die Stelle De catech. rud., cap. 17 n. 27; M. 40,331: „Qui autem propter beatitudinem sempiternam et perpetuam requiem, quae post hanc vitam sanctis futura promittitur, vult fieri christianus, *ut non eat in ignem aeternum cum diabolo*, sed in regnum aeternum intret cum Christo (Matth 25,34. 41. 46), *vere ipse christianus est*, cautus in omni tentatione . . . *Qui etiam proficiendo perveniet ad talem animum, ut plus amet Deum, quam timeat gehennam*". Wer also aus dem Motiv des Verlangens nach der ewigen Seligkeit und der Furcht vor der Hölle Christ werden will, der ist wahrhaft Christ (im Gegensatz zu jenem, welcher bloß aus irdischen Vorteilen Christ werden will n. 26); er wird auch fortschreitend zu einer solchen Gesinnung kommen, daß er mehr Gott liebt als die Hölle fürchtet. Also ist nach dem hl. Bischof das Furchtmotiv und das Handeln aus diesem Motiv sittlich gut und eines wahren Christen würdig. Selbstverständlich ist es noch nicht der vollkommenste Beweggrund, und darum soll man sich bemühen, weiter fortzuschreiten im Guten und allmählich dahin zu gelangen suchen, daß man mehr Gott liebt als die Hölle fürchtet. Nach Augustin ist also das Motiv der Liebe zu Gott nur zur Vollkommenheit erforderlich, nicht aber dazu, daß das Handeln sittlich gut sei. Dies drückt der hl. Lehrer nach seiner packenden Art kurz aus mit den Worten: *„Deum timete, ne deficiatis; amate, ut proficiatis"* (Epist. 144,2; M. 33,591).

Ähnliche Beweisstellen finden sich Serm. 32 c. 13; (M. 38,201), wo es heißt: „Sed quomodo . . . cupiditas rerum temporalium et timor poenarum temporalium trahit plerumque ad nequitiam et dat locum diabolo: sic *cupiditas rerum aeternarum et timor poenarum aeternarum* facit locum in corde verbo Dei". Und c. 14: „Breviter ergo, fratres, si volumus *bene vivere,* plus amemus quod promittit Deus, quam quod promittit hic mundus; et *plus timeamus quod minatur Deus*, quam quod minatur hic mundus".

Bisher haben wir bewiesen, daß Augustin einen timor servilis kennt, der sittlich gut ist. Nicht bloß mit der einen oder anderen Bemerkung, sondern an zahlreichen Stellen, nicht bloß vereinzelt, sondern mit immer wiederkehrender Konsequenz, nicht bloß in der einen oder andern seiner Schriften, sondern in zahlreichen und verschiedenen seiner Werke bezeichnet er die Furcht vor Gericht, Hölle und überhaupt allen Strafen des Jenseits als einen guten Akt, ja als eine große Gottesgabe. Er fordert häufig und eindringlich zum timor servilis auf, sagt von ihm, daß er der Liebe den Platz vorbereite, daß man nur durch ihn zur Liebe gelangen, und daß er zugleich mit der Caritas im Menschen bestehen könne. Endlich stellt er die knechtliche Furcht mit dem Motiv der Liebe zusammen und empfiehlt beide als Motive zum sittlich guten Handeln und zu einem guten Leben.

Wir haben im Vorausgehenden bereits gesehen, wie Augustin zu dieser seiner Auffassung von der Furcht gekommen ist: er entnahm sie in folgerichtiger Weise aus verschiedenen Stellen der Hl. Schrift, vor allem aus dem klaren Ausspruch des Herrn: „timete eum, qui potest et animam et corpus perdere in gehennam" (Mt 10,28).

Eine Schwierigkeit würde nur dann entstehen, wenn für die Gedankengänge des hl. Lehrers von Hippo den Ausgangspunkt gebildet hätte die Stelle Ps 110 (111),10 = Eccli 1,16: „Initium sapientiae timor Domini". Die übliche Auffassung derselben scheint in einer doppelten Weise irrig zu sein: Zunächst hat das Wort „initium" hier wohl nicht den Sinn „Anfang", „Beginn", sondern es bedeutet hier „Hauptsache"; somit ist hier nicht das Urteil ausgesprochen, daß man, um weise zu werden, mit der Gottesfurcht beginnen müsse, sondern daß die Weisheit besonders in der Furcht Gottes besteht. Ferner ist der Ausdruck „Furcht Gottes" nicht in jenem speziellen Sinne zu nehmen, wie er in dieser Arbeit vorausgesetzt wird, sondern in der bekannten weiteren Bedeutung, die wir mit dem Worte gottesfürchtig verbinden und die sich mit dem Begriffe „Gehorsam gegen Gottes Gebot" deckt [1]. Nun beruft sich wohl der hl. Augustin gelegentlich auch auf diese alttestamentliche Stelle (z. B. Sermo 347 de timore Domini n. 1 M. 39,1524; Adnota-

---

[1]) Vgl. *J. Bainvel*, Les contresens bibliques[2], Paris (1906) p. 93.

tiones in Job n. 36. M. 34,867. Corpus Script. Eccl. Lat. 28/3, 592, 12). Allein nirgends scheint er die irrige Auffassung der Psalmstelle vorzulegen und darum wäre der Einwurf verfehlt, der hl. Kirchenlehrer habe seine Ansicht über die Furcht aus einer trüben Quelle geschöpft.

Aus alledem folgt klar und unzweifelhaft, wie unberechtigt die von Luther und Jansenius erhobene Behauptung ist, nach Augustin sei jeder timor servilis mit dem Willen zur Sünde verbunden und darum schlecht. Diese Behauptung steht im krassen Widerspruch mit all den bisher angeführten Sätzen des großen Kirchenlehrers. Aus dem Gesagten folgt weiter, daß auch jene katholischen Theologen Unrecht haben, welche behaupten, daß nach der Lehre Augustins durch die bloße Furcht vor der Hölle oder anderen von Gott zu verhängenden Strafen nicht jede Anhänglichkeit an die Sünde wirksam ausgeschlossen werden könne. Auch diese Behauptung wird durch die angeführten Sätze Augustins genugsam widerlegt. Auch ist der große und tiefe Geist Augustins weit entfernt von den auf großer Unkenntnis ethischer Prinzipien beruhenden Behauptungen der neuesten ungläubigen Moralphilosophen, von denen das Handeln aus Furcht vor den ewigen Strafen als eine Entwürdigung der christlichen Sittlichkeit hingestellt wird.

(Schluß folgt.)

Die Trinitätslehre des byzantinischen Patriarchen Photios

Von Dr. Josef Slipyi—Lemberg

(2. Artikel)

III. Die Auffassung des trinitarischen Geheimnisses bei Photios

1. Das Verhältnis des göttl. Wesens zu den Personen

Das göttliche Wesen stellt Photius als über alle geschöpflichen Verhältnisse erhaben dar. Er hat es schon von den Kategorien ausgeschieden und deshalb stets mit Emphase ὑπερούσιος οὐσία oder ὑπερφυὴς φύσις genannt[1]). Obwohl im höchsten Grade einfach[2]), besteht es aber in drei Personen[3]), so daß der ἑτερότης τῶν ὑποστάσεων die ταυτότης τῆς φύσεως gegenübersteht[4]). Mögen auch diese Aussprüche ganz mit denen der griechischen Väter im vollsten Einklang stehen, so darf man doch nicht übersehen, daß Photios in seiner Auffassung von Wesen und Person von der allgemeinen, orientalischen Betrachtung ablenkt.

Während die Griechen, wie früher (1920) 548 dargelegt, von der Person ausgehen und das Gemeinsame als in jeder einzelnen Person enthalten ansehen, faßt Photios das göttliche Wesen an erster Stelle auf. Das

---

[1]) Q. 138. MSG 101,769 A, q. 181. 890 D, q. 75. 465 B; 102, Myst. c. 6. 12.

[2]) Q. 181. 890 D, Myst. c. 7.

[3]) μίαν οὐσίαν καὶ θεότητα ἐν ὑποστάσεσι καὶ προσώποις τρισί. q. 173. MSG. 101, 876 A.

[4]) Ep. I ad Nic. MSG 102,589 B.

besagt zunächst seine besondere Vorliebe für den Gebrauch des Wortes θεῖον, welches die Wesenheit abgesehen von den Hypostasen bezeichnet[1]). Derselbe Prozeß liegt der Beweisführung zugrunde, warum drei Personen nur ein Gott sind. Der Hl. Geist, der Sohn und der Vater sind auf dasselbe Wesen zurückzuführen: τὴν αὐτὴν ὁμοτίμως καὶ μίαν Θεότητα συναγόμενον[2]). Von den Vätern würde man eher die Antwort erwarten: weil der Sohn und der Hl. Geist auf einen Gott Vater zurückgehen[3]). Klar beweisen den lateinischen Ausgangspunkt die folgenden Worte: „An erster Stelle also (ἐν μὲν πρώτοις) betrachtet die Phantasie, wie es Gott geziemt, das Bleibende, Feststehende, Unbewegliche, Identische und, inwieweit es der menschlichen Natur möglich ist, die überhoch leuchtenden Strahlen des erhabenen Glanzes zu beschauen, die Einheit dieser Ruhe, Stetigkeit und Unbeweglichkeit; nachher erst erwägt sie gottwürdig auf unaussprechliche Weise und ohne Teilung die einförmig und göttlich wirkende Verschiedenheit und die untrennbare Bewegung in unbeweglichen Hypostasen"[4]). Zuerst sieht Photios das Statische, Ruhige, mit einem Wort das Gemeinsame, die Natur, und an zweiter Stelle erst das Verschiedene, das Bewegliche — die Hypostasen. Er stimmt darin vor allem mit *Pseudo-Dionysius Areopagita* und der antiochenischen Schule überein, welche durch das stärkere Betonen und Hervorheben des κοινόν einen Übergang von der griechischen zur augustinischen Schule bilden[5]). Den ersten macht er sogar in der angeführten Quaestio namhaft und seine Schriften hielt er so hoch, daß er sie auf eine Stufe mit denen des hl. *Basilius* und *Greg. v. Naz.*

---

[1]) Q. 13. 125 C, q. 119. 697 CD, q. 180. 885 AB, q. 182, 897 BC, q. 184. 904 A, q. 185. 904 C ff.

[2]) Q. 88. 561 B.

[3]) *Epiph.* Exp. fid. n. 14. MSG 42, 809 A Τριάδα . . . εἰς μίαν δὲ ἑνότητα καὶ μίαν ἀρχὴν τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς ἀναγομένην.

[4]) Q. 182. 900 BC.

[5]) „Leur (*Ps.-Aréop.* u. *Max. Conf.*) concept trinitaire se rapproche du concept occidental et surtout augustinien". *Tixeront* 3, 197. Über die ant. Schule vgl. bei *Régnon* 3, 140 ff.

stellte und über ihre Authentie nicht im Geringsten zweifelte[1]). Den Antiochenern verdankt eigentlich der von Photios hochgeachtete *Aristoteles* den Vorzug vor *Plato* und den Sieg, den er über seinen Nebenbuhler in der dialektischen Ausbildung der griechischen Generationen davongetragen hat[2]). Sodann ist Photius von ihnen abhängig in der Exegese, besonders von *Theodoret v. Cyrus*[3]). Sie hat im Gegensatz zur alexandrinischen Schule in der Trinitätsauffassung die Homousie und Einheit der Personen scharf betont und in ihr sind auch die ersten Keime des *Filioque*-Streites zu suchen. Er dürfte mit Recht als ihr Ausläufer betrachtet werden.

In der Dreieinigkeitslehre hat der byzantinische Patriarch seine Meister noch überholt. Das göttliche Wesen hat er so sehr in den Vordergrund geschoben, daß es mit den Personen als koordiniert erscheint, ja sogar zu ihnen in einem Gegensatz steht. Ἐπεὶ γὰρ ἅπαν ὁ θεωρεῖται καὶ λέγεται ἐκ τῇ παναγίᾳ καὶ ὁμοφυεῖ καὶ ὑπερουσίῳ Τριάδι, ἢ κοινόν ἐστι πάντων, ἢ ἑνὸς καὶ μόνου τῶν τριῶν[4]). In der Trinität gibt es ein Gemeinsames und das Persönliche. Das ist der Grundsatz und Ausgangspunkt für die allgemeine photianische Auffassung der Dreifaltigkeit. Von diesem Gesichtspunkt aus erklärt sich nun, warum Photios die Behauptung des hl. *Gregor v. Naz.* verwirft, daß die göttlichen Hypostasen die Gottheit selbst sind[5]). Sonst würde die Hypostase, meint er[6]), in die Natur

---

[1]) *Jos. Stiglmayr*, Hielt Photius die sog. areopagitischen Schriften für echt? Hist. Jahrbüch. der Görresges. Bd. 19 (1898) 91 ff.

[2]) S. *M. Grabmann*, Die Geschichte der scholast. Methode. 1, 93 ff.

[3]) *Rom. Souarn*, L'exegèse de Photius. Bessarione 4. (1898—99), 35—47. 32 exegetische Abhandlungen hat er aus ihm genommen.

[4]) Ep. enc. c. 22. MSG 102,732 A. vgl. c. 21 u. Myst. c. 17. 36. 64.

[5]) Ἓν γὰρ ἐν τρισὶν ἡ θεότης καὶ τὰ τρία ἕν· τὰ ἐν οἷς ἡ θεότης ἢ τό γε ἀκριβέστερον εἰπεῖν ἃ ἡ θεότης. *Gr. v. Naz.* or. 39, 11. MSG 36,345 D vgl. *Sophr. v. Jer.* Καὶ διὰ τοῦτο ἓν τὰ τρία, τὰ ἐν οἷς ἡ θεότης, κηρύττομεν, καὶ τὰ τρία ἕν, ὧν θεότης ἐστίν, ἐξαγγέλλομεν· ἢ τὸ ἀκριβέστερον εἰπεῖν καὶ σαφέστερον, ἃ ἡ θεότης ἐστὶ καὶ γινώσκεται MSG 87,3156 A.

[6]) οὐ μὴν δὲ ἑκάστην (ὑπόστ.) εἰς θεότητα ἢ εἰς τὴν αὐτὴν ἀναλύειν φύσιν. q. 233. MSG 101,1028 C.

aufgelöst. Das war eben das Gespenst, vor dem er sich sein Leben lang so gefürchtet hat. Als Ersatz schlägt er περιέχεσθαι vor, was auch seine Betrachtungsweise besser wiedergibt[1]. Den Text des Theologen möchte er deshalb so interpretieren, als ob er nur die Unzertrennlichkeit der Personen von einander und der Hypostase von dem Wesen besagen sollte. Das soll ein Beispiel erläutern: die Könige sind das Königtum selbst. Dadurch wird nur die Herrschaft ihnen zugesprochen, aber nicht ihre Natur in eine Qualität verwandelt. Unterdessen hat aber Photios übersehen, daß der Vergleich ganz gewaltig hinkt[2]. Denn während das Königtum nur ein *Accidens* bleibt, ist bei Gott die Person mit der Gottheit identisch. Deshalb heben gerade diejenigen von den griechischen Vätern, welche die θεότης stärker betonen, ausdrücklich hervor, daß in Gott das Wesen und somit die Gottheit konkret, ohne jegliche Abstraktion ist[3].

Die Tatsache, daß der byzantinische Patriarch die Natur *in recto* ansieht, dürfte vielleicht noch dazu beigetragen haben, daß er den patristischen Kongruenzbeweis für die Trinität verschärft hat. In einem Dialog zwischen dem Christen und dem Heiden weist er darauf hin, daß die Väter, indem sie bei ihrer Beweisführung an die Frage herantreten: Hat G o t t einen Logos oder ist er ἄλογος? an das göttliche Wesen als solches, τὸ θεῖον, denken[4].

---

[1]) Q. 27 MSG 101,197 A. vgl. ep. Zach. c. 9. MSG 102,709: tres hypostases sacrosanctae Trinitati i n s u n t, u. q. 27 l. c. ἐν μιᾷ θεορεῖσθαι Θεότητι (ὑποστάσεις). Eine ganz andere Schattierung als die Redeweise: die Gottheit enthält (umfaßt) drei Personen, trägt ein Beispiel aus *Sophron v. Jer.:* τὰ τρία πρόσωπα π λ η ρ ο ύ σ η ς θεότητος καὶ ἐν ἑκάστῳ οὔσης ὁλοτελῶς καὶ ὁλικῶς. MSG 87,3157 C. Die Natur füllt die Person aus und ist als Inhalt der Hypostase gedacht.

[2]) *Hergenröther* Bd. 3, 380.

[3]) Οὐχ ἑτέρα ἡ οὐσία παρὰ τὴν θεότητα, οὐδὲ ἑτέρα ἡ θεότης παρὰ τὴν οὐσίαν· ἀλλ' ἡ αὐτὴ θεότης καὶ ἐκ τῆς αὐτῆς θεότητος ὁ Υἱὸς καὶ τὸ ἅγιον Πνεῦμα. Epiph. Anc. 6. MSG 43,28 A.

[4]) Q. 225. MSG 101,1016 ff. Die Lösung hat Photios schon im Myriobibl. gegeben, wo er diesbezüglich mit *Job* unzufrieden war. Cod. 222. MSG 103,797 ABC. Der Mönch *Job* hat *Greg. v. Nyssa* im Sinn;

Damit ist zwar der weiteren Frage, ob der Logos auch einen Logos erzeugt, wenn er Gott ist, Vorschub geleistet, aber den Vätern etwas Subjektives angerechnet. Denn das fällt eben z. B. bei *Johannes Dam.* auf, an den Photios neben *Gregor v. Nyss.* denken mußte, daß er in dem Argument die erste Person und nicht Gott im allgemeinen meint[1]). Das entspricht auch seinem trinitarischen System, die Gottheit als zuletzt in dem Vater existierend zu betrachten. Die Gefahr, der Photios vorbeugen will, war bei den Vätern nicht vorhanden, weil ihnen nicht so sehr darum zu tun war, das Dasein des Sohnes und des Hl. Geistes zu beweisen, als ihre Konsubstantialität darzutun.

Diese gewagte Abweichung von der Tradition, zu der viel die Polemik mitgewirkt hat, rächte sich dann an Photios sehr. Denn wenn in der Dreieinigkeit das κοινόν und ἴδιον sich gegenüberstehen, drängt sich gleich die Frage auf, in was für einem Verhältnis die Usie zur Hypostase steht und was für ein Unterschied zwischen ihnen in Gott besteht. Der hl. *Augustinus*, der auch von der gemeinsamen Substanz ausgeht, geht den rechten Weg, indem er die Personen als Relationen desselben Wesens hinstellt, so daß zur gemeinsamen Natur nichts Absolutes hinzutritt, sondern bloß eine Beziehung. Aber auch den Griechen drängte sich die Frage nicht so auf. Nachdem sie die konkrete Person vor sich hatten, brauchten sie nur das numerisch und spezifisch gemeinsame Wesen herauszunehmen, um den weiteren logischen Auseinandersetzungen zu entgehen, welche man tatsächlich bei ihnen vermißt[2]). Man könnte dadurch irregeführt werden, daß sie ebenso wie Photios das κοινόν und ἴδιον in der Dreifaltigkeit unterscheiden. Aber die Verwandtschaft ist nur scheinbar. Während es bei den Vätern den Schluß des

---

[1]) F. O. I 6. 7. MSG 94,801 C ff. „Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß hier (beim *Dam.*) ὁ εἷς καὶ μόνος Θεός und der γεννήτωρ und πατήρ identifiziert sind". *Bilz* a. a. O. 115. Dasselbe entnimmt man aus *Greg. v. Nyssa:* Ἐπεὶ χρὴ πάντως τῷ Λόγῳ καὶ τὸν Πατέρα τοῦ Λόγου συνυπακούεσθαι. orat. cat. 1. MSG 45,16 B.

[2]) *Holl* a. a. O. 134 ff. 172 f. 217 setzt dasselbe an den drei Kappadoziern aus.

ganzen Beweisganges bildet, ist es beim Patriarchen der Anfang der ganzen Marschroute. Das war es eben, was ihn in eine so verwickelte Lage versetzt hat. Wäre er dem hl. *Augustinus* gefolgt, so wäre er an der Klippe leicht vorbeigefahren. Aber die Hypostase als Relation war seinem Gesichtskreis viel zu fremd, obwohl er sich sonst oft auf die Beziehungen der Personen zu einander berufen hat[1]), ohne daß man dadurch ihnen eine Bedeutung in seinen Ausführungen zuschreiben könnte. Er stellt sich unter ὑπόστασις das göttliche Wesen vor mit den persönlichen Eigenschaften behaftet, die aber unmittelbar und unzertrennlich mit der göttlichen Natur verbunden sind. Durch das Hervorheben des unbedingten Geschiedenseins der Personen, das Photios immer in der Mystagogie als Voraussetzung seiner Argumente gegen das *Filioque* geltend macht, werden sie als getrennte Wesen dargestellt. Ihre Einheit könnte dann leicht nur als gedachte angenommen werden, trotzdem er sich dagegen gewehrt hat[2]). Daß der Unterschied zwischen Wesen und Hypostase ein virtualer sei, würde man bei Photios wegen seiner Ängstlichkeit τὴν ὑπόστασιν εἰς φύσιν ἀναλῦσαι[3]), kaum vermuten können. Darin liegt schließlich die Ursache der Anklage, daß „hinter den schneidigsten Argumenten des Photius gegenüber den Abendländern sich, wie bei *Philipponus,* ein feiner Tritheismus versteckt“[4]).

Ohne also eine Brücke zwischen dem Wesen und der Hypostase zu schlagen, geht Photios zu den einzelnen Personen über. Er faßt zuerst den Vater, dann den Sohn und Hl. Geist zugleich. Jede einzelne Person hat ihr charakteristisches Merkmal[5]). In der Anwendung macht

---

1) Myst. c. 14. 43. 46; q. 106 c. 6. ed. Ath.

2) Q. 88. 560 f. 3) Myst. c. 19.

4) *J. Bach,* Die Dogmengeschichte des Mittelalters. Bd. 2 Wien (1875) 753.

5) Der Patriarch schwelgt hier in der Mannigfaltigkeit der Ausdrücke: τὸ χαρακτηριστικὸν ἰδίωμα (Myst. c. 18. q. 104, 175 ed. Ath.). χαρακτηρίζον ἰδίωμα (Myst. c. 9), ἰδιότης (q. 28. MSG 101,208 A. Myst. c. 32), ἰδίωμα (q. 28. 208 C. Myst. c. 9. 10.), χαρακτηρίζουσα ἰδιότης (Myst. c. 10), ἴδιον (Myst. c. 17), αἱ ἰδιότητες, αἷς . . ἡ Τριάς . .

Photios keinen Unterschied zwischen ἰδίωμα und ἰδιότης, den er wohl bei *Eulogios v. Alex.* gemerkt hat[1]). Er zählt gewöhnlich drei persönliche Eigentümlichkeiten auf, γεννήτωρ, γέννημα, πνεῦμα oder ἀγεννησία, γέννησις und ἐκπόρευσις[2]). Dagegen hebt Photios in den polemischen Schriften mit aller Energie noch eine Eigenschaft des Vaters hervor: προβολεύς oder τὸ τῆς ἐκπορεύσεως αἴτιον[3]). Für den Sohn und den Hl. Geist möchte er nur eine Proprietät zugeben, weil durch mehrere die Würde der Person und die Homousie beeinträchtigt und angegriffen werden könnte[4]). Aber in den vorpolemischen Zeiten hat Photios daran festgehalten, daß die Eigentümlichkeit das Wesen nicht vergrößert noch vermindert[5]).

Nachdem Photios so vorgebaut hat, zieht er das patristische Prinzip von der ἀκίνησις der Idiome heran[6]). Ihre Kommunikabilität oder Teilung würde auch die Teilung der Person mit sich bringen[7]). Während aber die Idiomata bei den Vätern im Grunde genommen die Relationen zwischen den Personen festsetzen[8]), sind sie bei Photios etwas Starres, nicht die Hypostasen Bindendes, sondern scharf von einander Trennendes.

Wenn die persönlichen Eigenschaften es sind, die die Hypostasen von einander scheiden, so ist es das gemein-

---

χαρακτηρίζεται (Myst. c. 35), ἡ χαρακτηρίζουσα τὸν Υἱὸν γέννησις, ὁ τῆς γεννήσεως χαρακτήρ (q. 28. 208 A), τὰ κατὰ τὰς ὑποστάσεις ἰδιώματα (q. 190. 924 A).

1) MSG 103,1064 BC.

2) Q. 181. 893 C; q. 114. 681 A. Vgl. ep. Zach. c. 10 f: *genitor et causa . . . Filius, Verbum . . . Spiritus procedens* MSG 102,710.

3) Myst. c. 10. 47 q. 106 c. 5. 6, 180 ed. Athen.

4) Καὶ διπλῶν (resp. διὰ πολλῶν) ἰδιωμάτων ἀφοριζόντων τὸ Πνεῦμα θατέρῳ τούτων ὑποβεβηκέναι τοῦ Υἱοῦ. Myst. c. 32.

5) Majorem autem dixi aliquando Patrem . . . neque id tamen absque metu dixi . . . ep. Zach. c. 11. MSG 102,710.

6) MSG 103,1060 B, cod. 230 aus *Eulog. Alex.*; vgl. über *Greg. v. Naz.* u. *Nyss.* *Braun* a. a. O. 24.

7) Myst. c. 10.

8) *Bas.* ep. 38. MSG 32,333 A; *Greg. v. Naz.* MSG 36,141 CD; *Joh. Dam.* MSG 94, 837 C. 848 C; vgl. *Bilz* a. a. O. 81. *Holl,* Amphil. 147.

same Wesen, das sie alle drei zusammenhält[1]). Denn jede Person besitzt dieselbe und ganze göttliche Natur und zwar durch die Mitteilung von der ersten an den Sohn und wiederum vom Vater an den Hl. Geist. Deshalb sind sie alle wesensgleich. Photios gebraucht dazu den alten Terminus ὁμοούσιος (mit Genet. oder Dativ), der oft durch ὁμοφυής vertreten wird[2]). Neben der numerischen bedeutet es auch die spezifische Wesensgleichheit. So heißt es von der angenommenen Natur Christi, daß sie mit der der anderen Menschen ὁμοούσιος ist[3]), wie es sonst seit dem Konzil von Chalcedon üblich war.

Der innere Grund für die Homousie liegt, wie bei den griechischen Vätern, so auch bei Photios, in der Natur des Hervorgehens aus dem Vater. Es wäre der ersten Person unwürdig, wenn sie nicht imstande wäre, wesensgleiche Produkte hervorzubringen[4]).

Über diesen Punkt bei Photios wäre sonst nichts Besonderes zu bemerken, wenn sich nicht in seiner Trinitätslehre wegen der Angriffe gegen das *Filioque* eine große Unebenheit zeigen würde[5]). Durch das offene, unumwundene Zugeständnis, daß der Sohn dem Vater deswegen wesensgleich ist, weil er von ihm in der Zeugung das Wesen bekommt und nicht umgekehrt, daß der Hervorgang in der Homousie seine Ursache hat, verwickelt sich der Patriarch in einen Widersinn. Der Hl. Geist, sagt er daselbst weiter, ist dem Vater ὁμοούσιον, διότι ἐκπορεύεται, οὐ διότι δὲ ὁμοούσιον ἐκπορευτόν[6]). Aber diesen Faden weiterspinnen und auch in Bezug auf sein Verhältnis zum Sohne dasselbe Prinzip anwenden konnte er nicht. Das wäre für seine Lehre „vom Vater allein" der Todesstoß gewesen. Er mußte hier einfach abbrechen: ὁμοούσιον μέν ἐστι τῷ Πατρί, διότι ἐξ αὐτοῦ ἐκ-

[1]) Myst. c. 34. vgl. c. 47.

[2]) MSG 101,909 A. 912 D. 916 BC. 1220 B. Myst. c. 51. 53. 55. 59. 91. 94; ep. ad. Mich. Bulg. MSG 102,637 B.

[3]) Ep. I Nic. MSG 102,592 C. 593 B.

[4]) Ep. Zach. c. 11. MSG 102,710.

[5]) Myst. c. 53. 91.

[6]) Ib. c. 91.

πορεύεται· ὁμοούσιον δὲ τῷ Υἱῷ, οὐχ ὅτι ἐκπορεύεται, ἀλλ' ὅτι ἐξ ἑνὸς καὶ ἀμερίστου αἰτίου . . . ἑκατέρῳ ἡ πρόοδος[1]). Um den Preis einer Doppelbegründung der Homousie war er gezwungen, seine Stellung zu retten[2]). In Ansehung des griechischen Diagramms ist die Wesensgleichheit ein Ergebnis der Prozessionen. „Nicht die Bruderverhältnisse bedingen die Konsubstantialität, wie einige gemeint haben, sondern wenn Ursache und das, was aus der Ursache sein Dasein hat, dieselbe Natur haben, werden sie gleichwesentlich genannt"[3]). Das war der Grundsatz, der auch bei der Ausdehnung auf die zwei letzten Personen keine Beschränkung zu erfahren brauchte, weil der Hl. Geist sein Wesen auch durch den Sohn erhält[4]). Auf der Identität der Wesenheit beruht die Gleichheit der göttlichen Personen untereinander, ihre Macht und Herrschaft, die Einheit des Willens und Wirkens nach außen in der Weltschöpfung und Welterhaltung[5]).

Was noch die mit der Homousie verbundene Perichorese betrifft, so stimmt hier Photios mit der überlieferten Lehre ganz überein[6]). Die Personen sind ganz in einander, ohne ihre hypostatischen Eigentümlichkeiten zu verschmelzen und zu vermengen. Alles füllt der Vater aus (πληροῖ), alles der Sohn und alles der Hl. Geist. Wo der Hl. Geist ist, dort ist auch der Vater und der Sohn. Jede einzelne Person ist von den anderen untrennbar. Sie sind so ineinander, daß sie nichts ihnen Zugehörendes außen zurücklassen, noch etwas Fremdes in sich hineinbringen. Mit einem Wort, sie sind ὅλη ἐν ὅλῃ περιχωροῦσα, aber sie bewahren ihre Idiomata καταρῶς τε καὶ

---

1) Ib. c. 53.

2) At vero mihi videtur non recte dici aequivoce (homous.) de tribus personis. Inconvenientia enim sequuntur et impossibilia quamvis plurima. *Hugo Eth.*, De haer. Graec. c. 20. MSL 202,329 A.

3) *Bas.* ep. 52,2.MSG 32,393 C.

4) . . . argumentatio, quae ex eo probat ὁμοούσιον esse unum alteri, quoniam ex eo oritur, communis est omnium Graecorum Latinorumque Patrum. *Petav.*, De Trin. l. 7 c. 4 n. 13.

5) C. Man. IV, 4. MSG 102,185 D; vgl. q. 192. MSG 101,929 C.

6) Vgl. *Joh. Dam.* F. O. I, 8. 14. MSG 94,828 A/829 A. III, 5. 1000 BC.

εἰλικρινῶς καὶ ἀνεπιμίκτως[1]. — Daß Photios nun die Homousie, Perichorese, Einheit des Wirkens logisch zu einem Ganzen verbindet, oder eine aus der anderen ableitet, fällt nicht auf. Er deutet nur kurz ihren Zusammenhang an[2].

2. Das neue Diagramm

Das Schema, welches sich angefangen von *Origenes* ununterbrochen in der patristischen Trinitätslehre der späteren Jahrhunderte bis auf *Johannes v. Dam.* und den Patriarchen *Tarasios* verfolgen läßt, verschwindet bei Photios allmählich ganz. Von den oft bei den Vätern gebrauchten Bildern befindet sich nur eine schwache Spur. Ja, es kann der Aufmerksamkeit nicht entgehen, daß der byzantinische Patriarch sich alle Mühe gibt, die alten Vergleiche nach seinem Bedarf umzuarbeiten und seiner Trinitätslehre irgendwie anzupassen, um schließlich das patristische Diagramm durch ein neues zu ersetzen.

Diesem Gegenstand ist vor allem die 28. Quaestio gewidmet[3]. In ihr will er dem *Amphilochius* veranschaulichen, daß Sohn und Hl. Geist, obwohl aus demselben Prinzip, die Verschiedenheit in ihren persönlichen Eigentümlichkeiten bewahren und keine Brüder sind. Schon die zwei ersten Beispiele vom Feuer mit Licht und Wärme, und vom Baume mit seiner Frucht, seiner Blüte und seinen Blättern deuten die Absichten des Patriarchen an. Er dreht sie so, daß sie dann nicht in der Form einer geraden Linie, sondern eines Punktes mit zwei Seitenstrichen sich entwickeln[4].

---

[1]) Q. 182. MSG 101,901 B und q. 104 ed. Ath. (in MSG 101, 1172. q. 323 — nicht abgedruckt, sondern angegeben); vgl. *Hergenröther* Bd. 3, 494.

[2]) Q. 43. MSG 101,320 C.

[3]) MSG 101,205 ff.

[4]) Τὸ καυστικὸν καὶ φωτιστικὸν πῦρ οὐδείς ἐστιν, ὃς ἀγνοεῖ ἐκ τοῦ αὐτοῦ αἰτίου λαμβάνειν τὴν πρόοδον· πυρὸς γὰρ ἄμφω ἔργα τε καὶ προβλήματα. q. 28. MSG 101,208 B. Vgl. den Unterschied bei *Joh. Dam.* F. O. I, 8. Ἐκ τοῦ ἡλίου ἥτε ἀκτὶς καὶ ἡ ἔλλαμψις· αὐτὸς γάρ ἐστιν ἡ πηγὴ τῆς ἀκτῖνος καὶ τῆς ἐλλάμψεως· διά τε τῆς ἀκτῖνος ἡ ἔλλαμψις ἡμῖν μεταδίδοται. MSG 94,833 A.

Noch klarer kommt das in den zwei folgenden Bildern zum Ausdrucke. Die menschliche Zunge bringt mit der Spitze das artikulierte Wort hervor und mit ihrer Wurzel den unartikulierten Laut. Wie ganz anders ist die Vorstellung, die in demselben Vergleich bei *Eulogius von Alex.* enthalten ist: Der Vater ist die Zunge, das von der Zunge gezeugte Wort — der Sohn, der Hl. Geist der Mund[1]). Das zweite Bild ist vom Töpfer, der aus demselben Lehm die gewöhnlichen Gefäße und die kirchlichen Vasen ausarbeitet. Es ist schwer, etwas Analoges bei den Vätern zu finden.

Weil diese Veranschaulichungsbilder mit dem patristischen Gedankengang sich nicht reimen, war es dem byzantinischen Patriarchen bequemer gewesen, zu einem anderen seine Zuflucht zu nehmen[2]). Die beiden Hervorgänge verdeutlicht er durch die Abstammung Evas und Abels oder Seths aus Adam. Es war ein sehr häufig gebrauchtes Beispiel. Man begegnet ihm bei *Gregor v. Naz.*[3]), *Gregor v. Nyssa*[4]), *Pseudo-Bas.*[5]) und *Johann Dam.*[6]). Es handelte sich ihnen lediglich darum, eine von der Zeugung verschiedene Art der Abstammung zu finden, nicht aber darum, die ganze innertrinitarische Entwicklung abgebildet zu sehen. Sonst könnte leicht gedacht werden, daß der Sohn vom Vater und Hl. Geist gezeugt wird. Das bezeugt auch der Umstand, daß das Beispiel sogar bei denen vorkommt, bei welchen überhaupt der Ausgang des Hl. Geistes aus dem Sohne außer Zweifel steht (so z. B. *Greg. v. Nyss.*) und das griechische Diagramm deutlich gezeichnet ist. Dagegen zeigt Photios an der Entstehungsweise Evas nur die Möglichkeit des Hervorgehens des Hl. Geistes aus dem Vater, ohne daß

[1]) *Bardenhewer,* Ungedruckte Exzerpte. l. c. 2,7.

[2]) Ep. Zach. c. 10. MSG 102,710; q. 28. 101,208 C.

[3]) Or. 31,11. MSG 36,145 B; or. 39. 348 C.

[4]) Quid sit ad imag. Dei. MSG 44,1329 C ff.

[5]) C. Eun. l. 4. MSG 29,681 B: „anders entstand Eva, aus der Rippe gemacht, anders Abel, anders der aus der Jungfrau Geborene". Es werden also verschiedene Weisen der Entstehung aufgezählt.

[6]) F. O. I. 8. MSG 94, 817 A.

er vom Vater geboren wäre und der Sohn daran mitzuwirken brauchte. Jedenfalls hat ihm das Beispiel beim Aufbau des neuen Diagramms gute Dienste geleistet.

Dasselbe Schicksal mußte mit den früheren patristischen Bildern auch die Auffassung teilen, daß der Sohn die Rechte des Vaters und der Hl. Geist der Finger ist. Zwar legt Photios den betreffenden Personen diejenigen Namen bei, die der Hl. Schrift entnommen sind, aber er bringt sie nicht in dem ganzen organischen Zusammenhang vor: Καὶ γὰρ δεξιὰ μὲν αὐτοῦ ὁ Υἱός, Πνεῦμα δὲ αὐτοῦ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον[1]). Von zwei anderen Texten, erklärt der eine, daß der Hl. Geist wegen der Einheit der Substanz und der Wirkung „Finger Gottes" genannt wird[2]) und der andere beschäftigt sich mit der Benennung des Sohnes als Arm des Vaters, ohne auf den „Finger" Rücksicht zu nehmen[3]). Damit wird das ganze Bild abgetan und der eigentliche Gedanke, der ihm ursprünglich zugrunde lag, verwischt.

Das ist das Verhältnis des Photios zur bildlichen Verdeutlichung der Trinität bei den Vätern und dieselbe Stellung bemüht er sich zu ihren Ausführungen vom inneren Zusammenhang der göttlichen Hypostasen zu behalten. Der Vater steht auch bei ihm in der numerischen Ordnung an erster Stelle, weil er das Prinzip der anderen Personen ist. Es lag nun nahe, denselben Grund der Nennung des Sohnes vor dem Hl. Geiste anzugeben, wie es bei den Vätern einleuchtet. Aber diese sich aufdrängende Annahme wird gleich über Bord geworfen: Ἀλλ' αὕτη μὲν ἡ ἀπόδοσις τὸν Πατέρα δείκνυσιν εὐλόγως τῶν ἐξ αὐτοῦ προτετάχθαι, οὐκέτι δὲ καὶ διότι τοῦ Πνεύματος ὁ Υἱός[4]). Der Sohn wird vor den Hl. Geist gestellt, da er den Menschen früher bekannt wurde[5]). Dadurch wird ein Teil der ontologischen Ordnung aus dem ewigen und der andere aus dem zeitlichen Verhältnis erklärt.

---

1) Q. 188. MSG 101,909 C.
2) Q. 49. MSG 101,376 C.
3) Q. 150. 837 D f; vgl. q. 190. 920 D.
4) Q. 190. 916 C.
5) Ibid. D. vgl. Myst. c. 27.

Es findet sich noch ein ganz ähnlicher Lehrpunkt, der genau dem griechischen Diagramm entspricht und gegen den sich Photios in einer eigenen Quaestio verteidigen mußte[1]. Es ist die bekannte Behauptung in der Väterliteratur, daß der Sohn das Bild des Vaters ist, wie der Hl. Geist das Bild des Sohnes. Der Vater bildet sich im Sohne durch die Mitteilung des Wesens ab wie der Sohn im Hl. Geiste[2]. Derselbe Gedanke ist es, der sich beim Entfalten des göttlichen Wesens von der Einheit zur Dreiheit verfolgen läßt. „... Nirgends sonst kommt vielleicht so deutlich das Ursprungsverhältnis des Hl. Geistes zum Ausdruck wie hier. Bild des Sohnes kann er nur sein, wenn er von ihm ausgeht“ [3]). Das griechische Schema hat in der Tat darin den stärksten Ausdruck erhalten. Wie verhält sich nun Photios dazu? Gegen ein so offenes Zeugnis konnte er selbstverständlich seine Augen und Ohren nicht verschließen. Er war einfach gezwungen zuzugestehen, daß der Sohn εἰκών des Vaters ist, ὡς πρὸς αὐτὸν κατ' αἰτίαν ἀναφερόμενος. Aber beim Hl. Geist ist ihm derselbe Maßstab abgegangen und er bricht ab, um sich selbst nicht eine Blöße geben zu müssen: εἰκὼν δὲ Υἱοῦ τὸ Πνεῦμα οὐχ ὡς εἰς ἀναφερόμενον. Ἄπαγε, antwortet er kategorisch. Den einzigen Grund, den er heraussucht, ist der, daß der Sohn nur mit Hilfe des Hl. Geistes erkannt wird[4]. — Es blieb ihm auch nichts anderes übrig. Doch kein einziger von den griechischen Vätern kann dafür als Zeuge angeführt werden. Photios hat hier die alte Methode wie beim Begriff des Homousios wiederholt,

---

[1]) Q. 235. 1029 A.

[2]) Καὶ καθὰ ὁ Πατήρ, ἐν ἰδίᾳ ὑποστάσει ὤν, ἐξεικονίζεται ἐν τῷ Μονογενεῖ, διὰ τὸ ἀπαράλλακτον τῆς θεότητος, τοῦτ' ἔστιν τῆς οὐσίας· τὸν ἴσον τρόπον καὶ ὁ Μονογενὴς ἐν τῷ ἑνὶ ἁγίῳ Πνεύματι. *Didym.*, De Trin. II, 5. MSG 39,504 B. Vgl. *Gregor Thaum.*, Ekthes. MSG 10,985 A; *Athan.* Ser. 1,20. MSG 26,577 B; *Ps.-Basil.* c. Eun. l. 5. MSG 29,724 C; *Cyrill. v. Alex.* Thes. 33. MSG 75,572 A; *Joh. Dam.* F. O. I, 13. MSG 94,856 B. or. de imag. 3,18. 1340 AB; vgl. dazu *Régnon* Bd. 3, 309 ff. Bd. 4, 137 ff.

[3]) *Bilz* a. a. O. 179.

[4]) Q. 235. 1029 A.

welche eine gewaltige Entgleisung aus der patristischen Bahn und zugleich einen der schwächsten Punkte seiner trinitarischen Konstruktion bedeutet.

Demselben Schema bleibt Photios in der Darlegung des Wirkens Gottes nach außen treu. Die alte Formel: διὰ τοῦ υἱοῦ ἐν τῷ ἁγίῳ πνεύματι wird durch eine andere, für ihn passendere: διὰ τοῦ υἱοῦ καὶ διὰ τοῦ πνεύματος verdrängt[1]). Auch die umgekehrte Ordnung von der Kreatur zu Gott geht nicht mehr so wie früher. Die Gotteserkenntnis verläuft nicht vom Hl. Geiste durch den Sohn zum Vater. Photios ignoriert völlig die patristische Reihenfolge. Er sagt: Wer die Erkenntnis von einer Person gewonnen hat, bei dem ist dadurch auch die der anderen vollzogen. Wer den Vater erkennt, hat auch den Sohn erkannt und die Erkenntnis des Sohnes bringt mit sich die des Vaters. Der Hl. Geist verleiht die Erkenntnis des Vaters und des Sohnes[2]). Obwohl Photios, was sich aus dem Dargelegten nicht verkennen läßt, sein Diagramm überall konsequent durchführen wollte, ist doch manches seiner Aufmerksamkeit entgangen, was er sich bei näherer Betrachtung nicht angeeignet hätte. Es ist zunächst eine Stelle aus dem Brief an Zacharias: Hinc Filius sedere ad Patris dexteram dicitur, Spiritus vero sanctus ad dexteram Filii[3]). Die gerade Linie haben sich die Väter dabei gedacht, als sie den Psalm (109, 1. 4) in der Trinitätslehre verwendeten[4]). Vielleicht hat Photios selbst damals nicht daran gedacht, daß ihm dieser Text im späteren Unternehmen gegen das *Filioque* im Wege liegen könnte. Außerdem sind einige Beispiele von Photios angeführt, die direkt gegen ihn sprechen und in seiner Auffassung keinen Sinn haben.

In der Quaestio, in welcher der Patriarch die Kongruenz der Dreiheit der Personen nahezubringen versucht, sagt er unter anderem, daß jedes vollkommene Ding einen

---

1) Q. 188. 909 C; vgl. 912 C. Jedenfalls schon in c. Man. III, 17. MSG 102, 168 B.

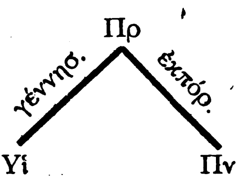
2) Q. 190. 918 AB.

3) C. 10. MSG 102, 710.

4) Vgl. *Did. Alex.*, De Trin. l. 2. MSG 39, 652 C.

Anfang, eine Mitte und ein Ende hat[1]). Der Satz findet eine vortreffliche Anwendung in der morgenländischen Theorie. Dagegen gibt es bei ihm nur Anfang und Ende, während die Mitte fehlt, da er die Prozessionen der göttlichen Personen nicht als eine Entfaltung des göttlichen Wesens, sondern als Produkt der Hypostase des Vaters betrachtet. Am selben Ort wird der alte Vergleich des Vaters, des Sohnes und des Hl. Geistes mit οὐσία, δύναμις und ἐνέργεια angeführt[2]). *Régnon* ist nach längerer Untersuchung zum Schluß gekommen, daß auch diese philosophischen Begriffe mit der Trinitätsauffassung der patristischen Zeit genau übereinstimmen[3]). Die ἐνέργεια wird von der Substanz durch die Potenz vollführt: λέγεται ... ἐνέργεια καὶ τὸ ἀποτέλεσμα τῆς δυνάμεως[4]). Sie entsprechen der Wirkung Gottes nach außen, welche „vom Vater anhebt, durch den Sohn hervortritt und im Hl. Geiste sich erfüllt"[5]). Dasselbe wäre noch von der Dreiheit νοῦς, νοητόν, νόησις zu bemerken[6]).

Faßt man nun das Gesagte zusammen, so ergibt sich daraus, daß Photios ein neues Schema dem überlieferten gegenüber aufstellt. *Bessarion* hat es als einen Winkel gezeichnet[7]).



Schaut man die beiden Figuren, die patristische und photianische an, so sieht man gleich beim ersten Blick den himmelweiten Unterschied. Die Gestaltung kostete

---

1) Ἔτι δὲ ἐπὶ τοῖς τελείοις ἥ τε ἀρχὴ καὶ ἡ μεσότης καὶ ἡ τελειότης πρόσφορον, q. 181. MSG 101,892 A.

2) Ib. AB, vgl. q. 182. 900 AB.

3) Études Bd. 4, 425—65.

4) *Joh. D.* F. O. II, 23. MSG 94,952 A.

5) *Greg. v. Nys.*, Quod non sint tres dii. MSG 45,125 C.

6) Q. 181. 893 B.

7) Refut. Marci Eph. MSG 161,220.

freilich Photios viele Mühe und Arbeit. Denn die Bausteine mußte er von den Vätern holen, die sich nicht immer in seinen Plan einzwängen ließen. Wie jedes Flickwerk, so stellt auch die Leistung des Patriarchen kein einheitliches und harmonisches Bild dar. Trotz des großen Scharfsinns ist es ihm nicht gelungen, von dem traditionellen „Ballast" sich zu befreien. Er wird das auch kaum beabsichtigt haben. Durch die schroffe Trennung könnte er sich sogar dieses leichten Scheines vom Zusammenhang mit den alten Vätern begeben. Denn im patristischen Gedankenkreis hat man sich im Orient noch immer lebhaft bewegt, wie die große Katenenliteratur und die von den Schülern des Photios vorgebrachten Schwierigkeiten aus der Patristik beweisen, mit denen er sich in den Amphilochien beschäftigen mußte.

3. Der Mönch Job

Bei der Arbeit an der Aufstellung des winkeligen Diagramms war Photios nicht gerade ohne jede Hilfe gelassen. Er ist öfters, ohne es zuzugestehen, zu einem gewissen Mönch *Job* aus dem 6. Jahrhundert in die Schule gegangen. Deshalb ist auch in der Nachforschung über die Genesis des photianischen Schemas insbesondere und der gesamten Trinitätslehre überhaupt die Beachtung *Job's* Οἰκονομικὴ πραγματεία von nicht zu unterschätzender Bedeutung. In der Dogmengeschichte schenkte man dem Mönch gar keine oder nur sehr oberflächliche Aufmerksamkeit. Und doch war er in der Tat eine wirkliche Fundgrube beim Aufbau des „neugriechischen" Trinitätssystems und er hat mehr Einfluß auf den Patriarchen ausgeübt als *Theodoret v. Mopsuestia* oder ein anderer, den man in der Vorgeschichte des Streites um das *Filioque* zu nennen pflegt[1]).

Über die Tätigkeit *Job's* weiß man sehr wenig zu berichten. Er soll an der Seite der Rechtgläubigen mit dem Patriarchen *Ephrem* (539—545) gegen die Monophysiten *Severus v. Antiochien*, *Julian v. Halicarnass*, *Etianus Gobar*,

[1]) Vgl. die qq. 188—191. 225. 245. Viele von den Job'schen Ansichten gingen in die Mystagogie über.

Philipponus u. a. gekämpft haben[1]). Er dürfte vielleicht ein Zeitgenosse des *Leontius v. Byzanz* gewesen sein. Nur zwei Werke sind von ihm dem Namen nach bekannt, das eine „gegen Severus“, das andere „die Pragmateia“. Das letzte hat Photios in einer auffallend ausführlichen Inhaltsangabe überliefert[2]). Der Patriarch lobt die Orthodoxie *Job's,* seinen Fleiß, seine große Kenntnis der Hl. Schrift und seine anschauliche Darstellungsweise[3]). Aber trotz dieses hohen Lobpreises kann man aus dem vorliegenden Bericht schließen, daß Job gar nicht in die Denkweise der Väter sich zu vertiefen versucht hat und nebenbei eigene Wege gegangen ist. Die trinitarischen Fragen behandelt er nur, insoweit sie in seine Christologie einschlagen und noch dazu unter dem ökonomischen Gesichtspunkt. Es scheint, daß seit den christologischen Kämpfen überhaupt die Dreifaltigkeitslehre vom Mittelpunkt an die Peripherie des theologischen Bewußtseins der betreffenden Jahrhunderte verdrängt und durch die Betonung der Oekonomie der Gefahr ausgesetzt wurde, ihren Schwerpunkt vom immanenten Leben auf die zeitliche Erscheinung Gottes verschoben zu sehen. Und Photios hat eben vor seinem Patriarchat und der damit verbundenen dogmatischen Polemik mehr Interesse für die Inkarnationslehre gezeigt, als für die Trinität selbst, wie die ausführlichen Exzerpte aus den christologischen Werken im Myriobiblon es beweisen.

Eine der Hauptfragen, mit der Job in seinen Erörterungen sich abgegeben hat, war es, die ihn dazu brachte, sich auf einige trinitarische Schwierigkeiten einzulassen, nämlich die Frage: Was für ein Beweggrund läßt sich angeben, daß gerade die zweite Person Fleisch geworden ist? Es ziemte sich, daß durch denjenigen die Herstellung der übernatürlichen Ordnung vollzogen werde, durch den der Mensch ins Dasein gerufen ist; aber woher kommt es, daß sowohl die Hl. Schrift als auch die Väter die Schöpfung dem Sohne zuschreiben, ohne sie dem

[1]) *J. Pargoir,* L'église byzantine de 527 à 847. Paris (1905) 27.

[2]) Myriobib. cod. 222. MSG 103,736—829. Ein Fragment des Originals in MSG 86. II, 3313—20.

[3]) φιλοθεάμων ἀνήρ MSG 103,773 C.

Vater abzusprechen? Die Ursache, sagt Job, liegt in der entsprechenden Benennung des Sohnes als Arm, Rechte, Weisheit, Wort und Kraft des Vaters. Dagegen werden solche Prädikate dem Vater nie beigelegt. Übrigens duldet die menschliche Denk- und Sprachweise es nicht, daß der Sohn durch den Vater etwas macht, wohl aber der Vater durch den Sohn[1]). Nun sucht Job nach dem Grund dieser bildlichen Bezeichnungen des Sohnes und wirft dadurch eine andere Frage auf, warum nämlich der Vater in der Aufzählung der drei Personen an erster Stelle steht. Damit nähert er sich der patristischen Taxis der Personen. Aber er wählt sich aus den Vätern eine Begründung, die seiner ökonomischen Auffassung besser zusagt. Der Vater hat sich schon im A. T. geoffenbart. Der Sohn und der Hl. Geist wurden erst im N. T. erkannt und im A. nur angedeutet, um den damals zum Polytheismus geneigten Menschen keinen Anlaß zum Abfall zu geben[2]). Daher diese unklaren Namen, Rechte, Arm u. s. w., die an sich keine selbständige Person bedeuten. Der Hl. Geist war durch seine Bezeichnung allein in Dunkelheit gehüllt[3]). Wort, Kraft, Hand heißt der Sohn eigentlich darum, weil er vom Vater ist. Es liegt in der Natur der Sache selbst, daß man Kraft, Weisheit, Arm des Menschen sowie auch Ast des Baumes und nicht umgekehrt sagen kann. Der Hl. Geist wird „Finger Gottes“ genannt. Und wie der Sprachgebrauch zu sagen erlaubt „Finger der Hand“ und „dessen, dem die Hand gehört“, ebenso läßt er die Ausdrucksweise zu „der Geist des Vaters“ und „des Sohnes“[4]).

---

[1]) MSG 103,740 AB.

[2]) 103,776 B ff. *Gregor v. Nyssa,* der in der Taxis etwas mehr als eine bloße Ordnung der Erscheinung der göttlichen Personen sieht, hat Job außer Acht gelassen. Ὁ δὲ αὐτὸς ἡμῖν καὶ περὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος λόγος ἐν μόνῃ τῇ τάξει τὴν διαφορὰν ἔχων. Ὡς γὰρ συνάπτεται τῷ Πατρὶ ὁ Υἱὸς καὶ τὸ ἐξ αὐτοῦ εἶναι ἔχων, οὐχ ὑστερίζε κατὰ τὴν ὕπαρξιν· οὕτω πάλιν καὶ τοῦ Μονογενοῦς ἔχεται τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐπινοίᾳ μόνῃ κατὰ τὸν τῆς αἰτίας λόγον προθεωρουμένου τῆς τοῦ Πνεύματος ὑποστάσεως. c. Eun. l. I. MSG 45,464 BC.

[3]) MSG 103,777 D; vgl. q. 190. MSG 101,917 B.

[4]) 103,780 BC; vgl. Myst. c. 48; q. 189. MSG 101,916 A.

Der Vater wird noch deshalb zuerst erwähnt, weil dadurch Gott ein Name beigelegt wird, der unter allen den Menschen der ehrfurchtsvollste und süßeste ist[1]). So geht Job an dem Kernpunkt des griechisch-patristischen Systems vorbei. Man möchte doch meinen, daß er ihn entdeckt habe, indem er sich fragt, warum der Sohn immer an zweiter Stelle gesetzt wird. Das griechische Diagramm mußte in seinem Nerv getroffen sein. Aber anstatt nach dem tiefsten Grund bei den Vätern zu forschen, behält Job den Standpunkt der Heilslehre und zerstört noch willkürlich das altüberlieferte Schema. Freilich erlaubt es der spärliche Bericht an dieser Stelle nicht, den Job'schen Gedankengang genau zu verfolgen, aber er genügt, um ein allgemeines Bild zu entwerfen.

Job beginnt die Beantwortung mit einem ganz neuen Vergleich der Trinität mit der Wage. In der Mitte ist der Sohn, an beiden Enden Vater und Hl. Geist. Die Gleichheit der Hypostasen soll in dem Gleichgewicht der Wage sein schönes Abbild finden. Die zweite Person bewahrt völlig die Gleichmäßigkeit der beiden Spitzen, denn sie hat am Anfang die Schöpfung und dann die Wiederherstellung des Menschengeschlechtes vollbracht[2]). Job hat wahrscheinlich dabei an die Genugtuung Christi gedacht, da er das Gleichgewicht der Trinität sozusagen nach außen urgiert. Dieser Vergleich muß aber dem Mönch Job sehr gefallen haben, da er ihn nachher noch einmal als τύπος σαφέστατος der Dreieinigkeit anführt[3]). Photios bediente sich auch gerne dieses Bildes, ohne die Verteilung der Plätze für die einzelnen Personen vorzunehmen [4]). Höchstwahrscheinlich hat sich schon der Patriarch den Vater in der Mitte gedacht. Job selbst hat bei der zweiten Erwähnung des Beispiels die Reihenfolge der Personen nicht mehr angeführt. Und es war ihm auch mit der μεσιτεία des Sohnes gar nicht ernst gemeint, wie sich

---

[1]) 103, 776 C; vgl. q. 190. MSG 101,920 C.
[2]) MSG 103,765 C.
[3]) Ib. 773 C.
[4]) Q. 101. MSG 101,896 AB.

das aus seiner zweiten Verdeutlichung der Dreifaltigkeit erweist.

Es sind das die geflügelten Engel, von denen Isaias (6,2 ff.) berichtet, daß sie vor dem Throne dreimal „heilig" singen. Jeder Seraphim hat sechs Flügel. Mit zweien bedecken sie ihr Angesicht, mit zweien ihre Füße und mit den zwei letzten fliegen sie. In diesen drei Paaren ist ebenfalls die Trinität abgebildet. Nur nimmt jetzt der Vater die Mitte und der Sohn und Hl. Geist die Seitenstellen ein[1]). Man kann sich die Vorstellung davon am leichtesten mit Hilfe des früheren Bildes von der Wage machen. Zwischen ihr und den fliegenden Seraphim scheint Job eine Analogie zu ziehen, da er die beiden Vergleiche aneinanderreiht. Die Schulterflügel würden demnach der Mitte der Wagestange und die Gesichts- und Fußflügel den beiden Enden entsprechen.

Abgesehen von dem Widerspruch, in dem Job zu sich selbst steht, ist seine trinitarische Auseinandersetzung als eine Neuerung zu betrachten. In den früheren Jahrhunderten begegnet man diesem Beispiel überhaupt nicht. Viele Väter verwenden zwar oft den Text des Propheten und sehen in dem heilig, heilig, heilig die drei göttlichen Personen und die Einfachheit und die Identität ihres Wesens angedeutet, aber auf die Flügel der Seraphim wird in der Symbolik kein Bezug genommen. So beim hl. *Athanasius, Cyrill v. Jer.*, *Didymus* u. *Gregor v. Nyssa*[2]).

Job möchte am liebsten in der Dreifaltigkeit keine Ordnung sehen[3]) und beruft sich auf den *Ps.-Dionysius* (de Div. nom. c. 13), der sogar den Sohn und den Hl. Geist

---

[1]) Καὶ τὸ μὲν μέσον ἀναλογεῖν τῷ Πατρί, τὰ δ' ἄκρα τῷ Υἱῷ καὶ τῷ Πνεύματι. Bibl cod. 222,23 MSG 103,768 A.

[2]) MSG 25,217 D; 33,1114 B; 39,545 B; c. Eu. I. MSG 45,348 B. Die Ausführungen Jobs wiederholt *Nicetas Choniata*, Thesaur. l. II, 30. MSG 139,1161 ff. — aber er trägt zur Erklärung nichts bei.

[3]) Ἔδει δὲ τὸν βίον, ἐν ᾧ πατέρες παῖδας φύουσι, τὸν Θεὸν καὶ Πατέρα προτεταγμένον γινώσκεσθαι τοῦ Υἱοῦ, οὐ τῆς Τριάδος τὴν τάξιν ἀπαιτούσης, (ποῦ γὰρ τάξις, ἔνθα τὸ ἴσον ἀπαράλλακτον·) ἀλλὰ διὰ τῆς ἐν αὐτῇ κατ' οἰκονομίαν τάξεως τοὺς πατέρας τιμᾶσθαι παρὰ τῶν παίδων παραινούσης. n. 32 MSG 103, 788 B.

vor den Vater setzt[1]). Wohlgemerkt handelt es sich dem Ps.-Areopagiten lediglich darum, die Gleichheit der Personen durch dieselbe Natur darzutun, nicht aber darum, ihre Taxis zu zerstören. Die fixe Ordnung in der Aufzählung, die Job nicht leugnen kann, ist dem schwachen menschlichen Begreifen angepaßt. An die immanenten Prozessionen denkt er nicht einmal dort, wo er dem Vater das allerhöchste Prinzip, dem Sohne die Wirkungskraft und dem Hl. Geist die Vervollkommnung zueignet[2]) und auf diese Weise die ganze Ausdehnung des trinitarischen Lebens vor sich hat. Über die kosmologische Wirkung der drei Personen ist er nicht hinausgekommen. Der naheliegende Text des *Gregor v. Naz.* von der Bewegung des göttlichen Wesens ist ihm bekannt, aber zu abstrakt von ihm aufgefaßt: Μονάδος μὲν κινηθείσης, διὰ τὸ πλούσιον, δυάδος δὲ ὑπερβαθείσης (ὑπὲρ γὰρ τὴν ὕλην καὶ τὸ εἶδος) ἐξ ὧν τὰ σώματα, Τριάδος δὲ ὁρισθείσης διὰ τὸ τέλειον[3]). Diese Auslegung nähert sich aber mehr einer mathematischen als einer theologischen Begründung der Dreieinigkeit.

Das Schema entschleiert schon einigermaßen die Lehre Jobs vom Ausgang des Hl. Geistes. Aber noch mehr Anhaltspunkte bietet bei ihm die rein trinitarische Frage, warum Sohn und Hl. Geist keine Brüder seien. Photios ist hier in der Berichterstattung sehr bündig: Διὰ τί τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Πνεύματος, ὁμοτίμως ἐκ τοῦ Πατρὸς προϊόντων. ὁ μὲν λέγεται Υἱός, τὸ δὲ Πνεῦμα, καὶ οὐκ ἄμφω τὴν τῆς υἱότητος διασώζουσι κλῆσιν, ὥσπερ οὐδὲ τὴν σχέσιν[4]); Er scheint dem Hl. Geist den Ausgang aus dem Sohne abzusprechen, indem er jede Beziehung des Geistes zum Sohne verneint, wie er im Gegenteil eine σχέσις des Sohnes und des Vaters behauptet[5]). Wie Job sich das näher vorstellte, ist unmöglich aus der Inhaltsangabe allein

---

[1]) 103,775 AB. 789 AB. [2]) Ib. 756 B.

[3]) 773 B. *Greg. v. Naz.*, or. 13,8. MSG 35,1160 C. Die Gegenüberstellung der Dreiheit in Gott und der den Geschöpfen eigentümlichen Zweiheit wiederholt auch Photios q. 181. MSG 101,896 C.

[4]) 103,797 D.

[5]) ἡ πρὸς ἀλλήλους προαιώνιος σχέσις ib. 776 C.

zu vermuten. Die Lösung selbst ist belanglos. Der menschliche Sprachgebrauch, mit dem er sich immer geholfen hat, soll wiederum maßgebend sein.

Das ist der Gesichtskreis, in dem sich *Job* bewegt. Über einen Überblick der Trinitätslehre bei den Vätern verfügt er nicht, wie er sich auch in ihre Ausführungen nicht hineingedacht hat. Die losen Fragen, die er hineinflicht, die bloß sprachlichen und ökonomischen Gründe, leisten dafür die genügende Bürgschaft. Die ewigen Hervorgänge werden nur nebensächlich behandelt. Das Job'sche Diagramm und seine Verneinung der Relation zwischen dem Sohn und dem Hl. Geist waren ganz hinreichend, um in Photios' Seele die ersten Keime zur späteren Polemik zu legen. Vielleicht tauchten sie dann gleich im Gedächtnis des Patriarchen auf, als er vom lateinischen *Filioque* in Bulgarien vernommen hatte. Denn genauere Notizen über den Ausgang des Hl. Geistes hat er in seinem Myriobiblon nicht hinterlassen und als weltlicher Lehrer dem Gegenstand keine auffallendere Aufmerksamkeit gewidmet[1]).

In Job hat also Photios einen Wegweiser gefunden.

4. Die Hypostase des Vaters und die beiden Hervorgänge

Die griechischen Väter haben sich im allgemeinen mit der systematischen Begründung und Erklärung der beiden Prozessionen in Gott weniger abgegeben. Die Schwäche und Unzulänglichkeit des menschlichen Verstandes und die Inanspruchnahme durch die Häresien haben sie davon abgehalten, sich ganz in das größte Geheimnis zu versenken. Diesem Kapitel der Dreifaltigkeitslehre ist auch Photios fast gänzlich ausgewichen. Es war kein praktischer Anlaß vorhanden, der ihn angespornt hätte, an die hohe Spekulation heranzutreten. Er schildert die Hervorgänge in gedrängten Zügen, die eher eine Untersuchung voraussetzen, als eine bieten.

[1]) Vgl. noch: Πνεῦμα ἅγιον ἐκπορευόμενον ἐκ Πατρός, ἀρχὴν μὲν ἔχον τὸν Πατέρα δι' Υἱοῦ δὲ εἰς κτίσιν ἐπ' εὐεργεσίᾳ τῶν δεχομένων ἐρχόμενον . . . (aus den Reden des *Eul. v. Alex.* cod. 230. MSG 103,1061 C). Es ist aber darin nichts Unrichtiges enthalten.

Der Patriarch hält daran fest, daß der Vater ἄναρχος καὶ ὑπεράρχιος ἀρχή[1]) einzig und allein Prinzip der Prozessionen sei. Er hat diesen Vorrang, der sogar in der Aufzählung und der Bezeichnung des Wirkens nach außen zum Vorschein kommt[2]), vor den anderen Personen voraus. Der Heiland selbst hat bezeugt (Jo 14,28), daß der Vater größer ist als er. In der Mystagogie wird dieser Text auf die immanente Ursächlichkeit bezogen, aber in den Amphilochien ist die Ansicht bloß als eine aus vielen angeführt[3]).

An Zahl gibt es nur zwei Hervorgänge in Gott, γήννησις und ἐκπόρευσις[4]). Die Zeugung streift Photios mit einigen Worten dort, wo er den Unterschied zwischen ihr und dem Ausgange begründen will. Seine vielen Beispiele, die ihr Verständnis irgendwie ermöglichen sollen, halten in der Anwendung auf Gott nicht die leichteste Kritik aus und verraten deutlich genug, daß es unmöglich war, mit logischen Begriffen die These ins Klare zu bringen[5]). Die Genesis sowie die Ekporeusis geschieht durch die Mitteilung des ganzen Wesens ohne jede Teilung (ἀῤῥεύστως)[6]). Der Sohn bekommt alles vom Vater, ausgenommen das Ungezeugtsein[7]). Er wird δεξιά, λόγος, δύναμις, σοφία, ἀπαύγασμα τοῦ Πατρός genannt. Eine nähere Erörterung dieser Begriffe sowie der Analogie νοῦς, νοητόν, νόησις[8]) sucht man vergebens, und ebensowenig kann man in

---

1) Myst. c. 12. 14.

2) Q. 190. MSG 101, 916 C, q. 188. 912 CD.

3) Myst. c. 41; q. 95. MSG 101,604 CD.

4) Q. 190. MSG 101,916 C.

5) Q. 28. 205 ff.

6) Ep. I ad Nic. MSG 102,589 B. Myst. c. 47.

7) Αὐτὸς γὰρ ἔχων πάντα τοῦ Πατρός. c. Man. I, 6 MSG 102,93 B; ὅσα ἔχει ὁ Πατὴρ πλὴν τῆς ἀγεννησίας, πάντα ἔχει ὁ Υἱός q. 114. MSG 101,681 A. vgl. 672 B; q. 43. 316 C.

8) Q. 181. 893 B. In der q. 106 (Ausgabe des Oikonomos-Athen 1858) beschäftigt sich Photios mit der Bedeutung des νοῦς. Er will feststellen, daß der Vater νοῦς heißt, weil er γεννήτωρ und προβολεύς ist. Dem Sohne dagegen komme zwar dieser Name auch zu, aber im Sinne des Prinzips der Schöpfung. Vgl. *Hergenröther* Bd. 3, 424.

einigen dieser Begriffe die Ansätze zur augustinischen Spekulation sehen. Eher könnte man annehmen, daß dem Patriarchen die griechische Betrachtung des Sohnes als des gesprochenen Wortes und des Hl. Geistes als des Hauches geläufig war[1].

Dafür sind große Anstrengungen bei der Behandlung der Hauchung der dritten Person nicht zu verkennen. Fast während des ganzen Patriarchats war die Geisteskraft des byz. Patriarchen darauf gerichtet, den Ausgang des Hl. Geistes aus dem Vater allein zu beweisen. Wie stellt er sich genauer diesen immanenten Prozeß vor? Erstens geht der Hl. Geist aus dem Wesen des Vaters ohne jede Mitwirkung des Sohnes, also gleichzeitig und collateral mit ihm aus. Die Art und Weise ist eine alle Natur überragende und unaussprechliche[2], jedenfalls verschiedene von der des Hervorgehens des Sohnes. Was für ein Verhältnis kommt nun dadurch zwischen der ersten und der dritten Person zustande? Am präzisesten drückt das folgender Grundsatz aus: Der Vater ist Prinzip des Hl. Geistes οὐ τῷ λόγῳ τῆς φύσεως, sondern τῷ λόγῳ τῆς ὑποστάσεως[3]. Welcher Sinn ihm zugrunde liegt, ist nicht sogleich herauszubringen. Auf den unionistischen Konzilien und sonst in der polemischen Literatur hat er zu längeren Diskussionen und Kämpfen angeregt. Sicher wollte der Patriarch keine Trennung der göttlichen Person von der Natur vornehmen und das göttliche Wesen von der Hauchung ausschließen. Dafür haftet die Argumentationsweise, mit der er seine Behauptung erläutert. „Man kann sehen, daß aus einer und derselben Hypostase Verschiedenes der Subsistenz nach hervorgeht. Aber daß eine und dieselbe Hypostase von verschiedenen ausginge und nicht wie ihre Hervorbringer in der Daseinsweise geteilt wäre, kennt weder die Zeugung noch etwas Vollkommeneres als sie.

---

1) Q. 225. MSG 101,1020 D. q. 181. 893 C.

2) ὑπερφυεστάτῳ καὶ ἀφράστῳ λόγῳ τῆς πατρικῆς οὐσίας προϊόν, q. 43. MSG 101,316 B. vgl. I, Nic. MSG 102,589 B . . ἀῤῥήτως . . ἐκπεπορεύεται.

3) Myst. c. 15. 16.

Denn viele Söhne kommen zugleich oder nacheinander aus demselben Mutterschoß ans Tageslicht. Und dieselbe Hand schlägt und schreibt und spendet Wohltaten und erhebt sich im Gebet zur Gottheit"[1]). Er sieht die konkrete Person des Vaters und will die gemeinsame, göttliche Natur, die er als Gegensatz zur göttlichen Person auffaßt, ganz von der Erwägung ausschließen. Der Vater als Hypostase erzeugt den Sohn, aber es widerspricht nicht, daß er außerdem einer anderen Person das Dasein verleiht, wie ein Mensch, der verschiedene Handlungen ausübt und sich innerlich dadurch nicht zerteilt.

An die scholastische Distinktion zwischen dem *principium quod* (Person) und *principium quo* (Natur), die die katholischen Theologen an dieser Stelle heranziehen, hat Photios gar nicht gedacht. Deshalb mag auch sein angeführter Vergleich auf Wahrheit beruhen, aber auf Gott übertragen verliert er seine Kraft. Denn obwohl die Hervorbringer des Hl. Geistes in ihrer Daseinsweise geteilt sind, ist dafür ihre Hauchungskraft ein und dieselbe. Dazu sind die Formen der von einem Menschen ausgehenden Handlungen nur Akzidentien und setzen das schon konstituierte Prinzip voraus. Anders ist es in Gott. Das innergöttliche Tun ist kein Akzidens, sondern ein substantieller Akt, der auch die hervorbringende Hypostase in ihrer Konstituierung affiziert und von anderen Personen unterscheidet. Das Verhältnis der beiden Eigentümlichkeiten der πατρότης und der προβολή bleibt demnach in dem photianischen λόγῳ τῆς ὑποστάσεως unerklärt und unbegründet.

Viel wichtiger ist die Frage, woher denn Photios zu dieser Behauptung λόγῳ τῆς ὑποστάσεως gekommen ist. In den früheren Jahrhunderten kommt gewöhnlich die Formel ἐκ τοῦ πατρός oder ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός vor. Am schärfsten ist sie noch bei *Didymus dem Blinden* gefaßt, der sowohl vom Hervorgang des Sohnes als auch des Hl. Geistes die Terminologie ἐκ τῆς ὑποστάσεως τοῦ

---

[1]) Ep. Aqu. c. 12. 13. MSG 102,805 BC, vgl. Myst. c. 63.

Πατρός oder ἐκ τῆς πατρικῆς ὑποστάσεως gebraucht[1]). Dieser Ausdrucksweise scheint Photios noch am nächsten mit seinem λόγῳ τῆς ὑποστάσεως zu stehen. Aber die Ähnlichkeit ist nur scheinbar, denn in den Auffassungen gehen sie diametral auseinander. Die Formel des Alexandriners ist im Grunde genommen eine prägnantere Zusammenfassung der griechischen Theorie von den Prozessionen[2]). Sie geht, wie schon mehrmals hervorgehoben wurde, von der konkreten Person des Vaters aus, die den Impuls zur Entfaltung des göttlichen Lebens gibt. Der Vater teilt alles, was er hat, das heißt sein ganzes Wesen dem Sohne mit, aber so, daß dieser es dem Hl. Geiste dann weitergibt. Daher ist es erklärlich, warum aus dieser Betrachtungsweise so natürlich fließt, daß die erste Person gerade insofern sie Vater ist — *qua Pater*, die beiden anderen hervorbringt. Sie wird durch die Zeugung des Sohnes konstituiert, in welcher der Ausgang mitverstanden ist.

Seiner kurzen Formel fügt *Didymus* eine logische Entwickelung bei. „Cum enim dicere posset (Christus) sive de Domino, sive de Omnipotente, nihil horum tetigit: sed ait de Patre, non quod Pater a Deo omnipotente sit alius: quia hoc scelus est etiam cogitare; *sed secundum proprietatem et intellectum Parentis* egredi ab eo dicitur Spiritus veritatis. Licet enim ex Deo frequenter se dicat esse Salvator, proprietatem tamen, et, ut ita dicam, familiaritatem, de qua iam saepe tractavimus ex vocabulo magis sibi Patris assumit dicens: ‚Ego in Patre et Pater in me', et alibi ‚ego et pater unum sumus'"[3]). Die Erörterung strebt eben dahin, den Ausgang des Hl. Geistes aus dem Vater *secundum proprietatem et intellectum Parentis* zu rechtfertigen. Durch die Zeugung erschöpft sich ganz die Produktivität der ersten Person, wodurch sie als eigene Hypostase hingestellt wird. Also durch

[1]) MSG 39,308 C. 309 C. 320 A. 425 A. 441 A. 464 A. 817 B. 841 A. 448 C. 457 B. 464 AB. 484 A. 492 A. 524 C. 976 A.

[2]) *Didymus* steht nicht vereinzelt da. Vgl. *Bardy* a. a. O. 78. not. 8.

[3]) De proc. Sp. S. MSG 39,1056 C f. Vgl. „ὁ παρὰ τοῦ Πατρὸς ἐκπορεύεται" σημαίνει, ὡς ἀνάρχως καὶ ὁμοουσίως ἐκ τῆς πατρικῆς ὑποστάσεως ἐξεφάνη. De Trin. 3,38 ib. 976 A.

die Zeugung geht, wie *Bessarion* sagt, der Hl. Geist vom Vater aus[1]). Wenn der Vater nicht schon als Vater gedacht ist, kann er auch nicht als προβολεύς begriffen werden. Die dritte Person bezieht sich deshalb auf die erste als Erzeuger: καὶ πρόοδον μὲν τὴν ἐκ τοῦ Πατρὸς ἔχει, ὡς ἂν ἐξ αὐτοῦ ἐκπορευόμενον· μόνην δὲ τὴν εἰς τὸν Πατέρα, ὡς ἂν ἓν καὶ ταὐτὸν ὑπάρχον· ἐπιστρέφει δὲ πρὸς τὸν γεννήσαντα προελθόν ...[2]). Er will damit sagen, daß der Hl. Geist aus dem πατήρ und nicht aus dem προβολεύς ausgeht.

Dementsprechend folgert *Didymus* inbezug auf den Sohn, daß er ebenfalls, insofern er Sohn ist, den Hl. Geist hervorbringt, weil er von ihm in seinem Namen gesandt wird, wie der Sohn wiederum *in nomine patris* kommt[3]). Das verlangt die geradlinige Richtung des vom Vater gegebenen Antriebes. Dieselbe Konsequenz in der Durchführung des Systems erweist sein Schema der Proprietätsformeln: πατρότης, γέννησις, ἐκπόρευσις, ohne die von den Kappadoziern gebrauchte ἀγεννησία hineinzuziehen[4]). *Didymus* hat tatsächlich die griechische Auffassung erhärtet und aus den bei *Origenes*, *Athanasius* und den drei Kappadoziern enthaltenen Vordersätzen die letzten Folgerungen gezogen[5]). Damit soll aber nicht ge-

---

[1]) τὴν ἐκπόρευσιν διὰ τῆς γεννήσεως, ὡς οἱ ἡμέτεροι θεόλογοι φασίν, προϊέναι. Refut. Marci Eph. MSG 161,221 D.

[2]) De Trin. 2,12 MSG 39,673 BC. Mit diesem Text wußte sich *Mingarelli* nicht zu helfen: In graeco πρὸς τὸν γεννήσαντα id est „ad eum, qui genuit" vel „ad generantem". Miror autem Didymum hac locutione uti tam impropria. Sed nisi mendum aliquod subsit, ea sic procul dubio accipienda est, ut nihil aliud valeat, quam πρὸς τὸν Πατέρα, id est „ad Patrem" ib. not. 41.

[3]) De proc. Sp. S. c. 30 MSG 39,1060 B. c. 31. 1061 A. Vgl. *Athan.* Serap. I, 20. MSG 26,580 B.

[4]) De Trin. I, 15. MSG 39,296 B. 608 D. *Bardy* a. a. O. 100 sieht darin bloß eine Rückständigkeit.

[5]) Die Rüge, die die neueren Forscher dem Alexandriner erteilen, verdient wegen der von ihnen nicht verstandenen Betrachtungsweise desselben eine bedeutende Milderung: „Wir sehen hier aufs neue (beim τῆς ἐκ ὑποστάσεως τοῦ Πατρός), wie wenig spekulativen Sinn *Didymus* besaß und wohin er kam, wenn er den Grenzen

sagt sein, daß nach der griechischen Trinitätsauffassung die προβολή auch dem Sohne gemeinsam ist. Denn sie ist ein Aktivum zur Ekporeusis und wird dem Vater vorbehalten.

Während die Didymusformeln in der morgenländischen Betrachtungsweise ihr Fundament haben, läßt sich das photianische λόγῳ τῆς ὑποστάσεως in diese nicht hineinbringen. Der ganze Gedankengang des Patriarchen ist unverständlich und unnatürlich. Die beiden Eigentümlichkeiten des Vaters sind im photianischen λόγῳ τῆς ὑποστάσεως getrennt und deshalb ist es unmöglich, sie zu einem Ganzen zusammenzufassen. Die Patrotes und Probole müssen ausdrücklich bei der Aufzählung der Proprietäten des Vaters erwähnt werden, weil die zweite ebenso ausschließlich persönliche Eigentümlichkeit ist wie die erste. Dagegen konnte bei den Vätern der προβολεύς ohne Schwierigkeit übergangen werden, weil ihn die Vaterschaft mit sich bringt. Es kann dagegen nicht eingewendet werden, daß in der griechischen Väterliteratur die Stelle der πατρότης oft die ἀγεννησία einnimmt, der als der Art die beiden Species πατήρ und προβολεύς untergeordnet wären. Diese Terminologie hat der hl. *Basilius* aus taktischen Gründen als korrelativen Begriff zur γέννησις eingeführt, um der arianischen Behauptung, daß die Agennesie eine göttliche Eigenschaft des Vaters allein sei, den Boden zu entziehen[1]). Zwar will *Bilz*[2]) beim hl. *Johannes Dam.* den Begriff ἀγεννησία mehr ausgedehnt sehen als den der πατρότης, aber schließlich gibt er doch zu, daß der Damaszener „die Worte πατρότης und ἀγεννησία fast als (?) *promiscue* gebraucht“[3]).

---

seiner Begabung zum Trotz auf eigene Faust zu denken begann“. *Joh. Leipoldt,* Didymus der Bl. von Alex. (Texte u. Untersuchungen zur Geschichte der altchristl. Literatur von *Gebhardt* u. *Harnack* Bd. 14 [neue Folge] Bd. 29 [der ganzen Reihe]). Leipzig 1905, 106. Vgl. *Bardy* 78.

[1]) *Holl,* Amphil. 135 ff.

[2]) A. a. O. 111.

[3]) Ib. 109, vgl. zum hl. *Basilius, Nager* a. a. O. 68. „... Vaterschaft und Agennesie sind ihm ein und dasselbe“.

Das λόγῳ τῆς ὑποστάσεως des Photios ist noch ein Beleg dafür, daß er die patristische Trinitätslehre zu beherrschen und an den eigenen Wagen zu spannen nicht vermochte, und daß er seine eigene Doktrin in ihrer weitesten Konsequenz nicht verfolgen konnte, ohne in Gegensatz zu den Vätern zu geraten. Die sonderbare Anschauung von den Prozessionen ist nun ferner schuld daran, daß Photios nicht imstande war, sie mit dem johanneischen Text: „alles, was der Vater hat, ist mein", und dessen patristischer Erklärung zu versöhnen. Noch in den Amphilochien hat er einwandfrei wiederholt, daß der Sohn alles vom Vater hat, ausgenommen die Agennesie[1]). In der Mystagogie aber, nachdem er vielleicht vernommen hatte, daß seine Gegner diese Stelle als ein Zeugnis von der dem Vater und Sohn gemeinsamen Hauchung heranzogen, griff er die alte Exegese an. Wenn der Sohn vom Vater alles empfangen hat und hiermit auch die aktive Hauchung, so fragt er, warum soll dem Hl. Geist dieses Unrecht geschehen, daß er nicht auch die Fähigkeit erhält, eine Person hervorbringen zu können?[2]) Durch dieses Sophisma kann aber die Tatsache der patristischen Auffassung nicht aus dem Wege geschafft werden.

Den inneren Widerspruch im λόγῳ τῆς ὑποστάσεως hat dafür Photios durch ein anderes, den Vätern entnommenes Axiom etwas zu verschleiern gewußt. Wie es in der lateinischen Trinitätslehre heißt, *omnia sunt unum, ubi non obviat relationum oppositio,* so wird man bei den Griechen heraushören können: *omnia sunt unum, ubi non obviat personalis proprietas*[3]). Auf diese positive Basis

---

[1]) Q. 114. MSG 101,681 A.

[2]) Εἰ πάντα ὅσα πρόσεστι τῷ Υἱῷ, (ἐκ) τοῦ Πατρὸς λαμβάνων ἔχει, ἐκεῖθεν ἂν εἴη λαβὼν καὶ τὸ αἴτιον εἶναι τῆς τοῦ Πνεύματος ἐκπορεύσεως· Πόθεν οὖν ἡ ἑτεροκλινὴς αὕτη φιλοτιμία, δι' ἧς ὁρᾶται μὲν ὁ Υἱὸς τῆς τοῦ Πνεύματος ἐκπορεύσεως αἴτιος, τὸ δὲ Πνεῦμα, καίτοι τὸ ἰσότιμον ἔχον καὶ ἐκ τῆς αὐτῆς ὁμοταγῶς τε καὶ ὁμοτίμως προεληλυθὸς οὐσίας τῶν ἴσων γερῶν ἀπεστέρηται. Myst. c. 38.

[3]) Vgl. ἐπὶ δὲ τῆς ἁγίας Τριάδος αἱ ἰδιότητες ἀκίνητοι. Aus Eul. Alex. cod. 230. MSG 103,1060 B.

von der Unvereinbarkeit der Eigentümlichkeiten hat Photios seine These von dem Ausgang aus dem Vater allein gestellt, aber das Prinzip nach seinem Bedürfnis umgedeutet. Denn nur dem Wortlaut nach stimmt es mit den Urhebern des Grundsatzes überein, dem Inhalt nach steht es zu ihnen im Gegensatz. Die Vaterschaft entspricht nach Photios der Sohnschaft mit dem vollständigen Ausschließen der Hauchung. Die Verkettung der Patrotes und Probole hat er gelöst und durch den hinterlistigen Schein, daß προβολεύς als ausschließliches Merkmal des Vaters bezeichnet wird, den Trugschluß vollbracht. Doch vor den Keimen der logischen Zersetzung hat er seine Lehre nicht zu schützen gewußt.

(Schluß folgt.)

Literaturberichte

A. Übersichten

Zur neueren pädagogischen Literatur

1. **Jünglingsseelsorge.** Ziel und Aufgaben einer planmäßigen Seelsorge für die herangewachsene männliche Jugend. In Verbindung mit Barth, Chardon, Könn, Mausbach, Nieder, Rademacher, Rings, Schilgen, Schmitz, Stoffels, Vogelbacher von *K. Mosterts.* Freiburg, Herder, 1920. gr. 8°. 219 S. M 15.—, geb. M 18.50 und Zuschläge.

2. **Der Weiße Ritter.** Einer Führerzeitung zweites Jahr. Herausgegeben von *F. L. Habbel.* — **Arbeit, Liebe, Religion,** prophetisches Manifest. kl. 8°. 63 S. M 3.—. Verlag: Der weiße Ritter, Regensburg 1920.

3. **Führende Jugend.** Von *Stanislaus v. Dunin-Borkowski S.J.* Aufgaben und Gestalten junger Führer. Berlin SW 68, Dümmler, 1920. 205 S. kl. 8°. M 14.—, geb. M 18.—.

4. **Neue Jugend und katholischer Geist.** Von Dr. *Romano Guardini.* Mainz, Matthias Grünewald-Verlag, 1920. 8°. 35 S. M 5.—.

5. **Aus einem Jugendreich.** Herausgegeben von Dr. *Romano Guardini.* Ebd. 1920. kl. 8°. 50 S. M 3.30.

6. **Die Schildgenossen.** Blätter der *Großquickborner* und *Hochländer.* Zweimonatschrift herausgegeben von *Rolf Ammann.* 1. Jahr 1920, H. 1. Deutsches Quickhornhaus, Burg Rothenfels am Main. 8°. Jährl. 8 M.

1. Aus Vorträgen über Jünglingsseelsorge erwachsen, die 1917 von seiten des Verbandes der kath. Jünglingsvereinigungen Deutschlands in Düsseldorf gehalten wurden, behandelt vorliegendes Buch im 1. Teil die „Weckung und Pflege der christlichen

übernatürlichen Lebensauffassung". Besondere Erwähnung verdienen hier die Ausführungen *L. Nieders* über die Erziehung der gewerblichen Jugend zum Glaubensmut. Aus einer Fülle seelsorglicher Erfahrung zeichnet der Verfasser zunächst die Hauptquellen, aus denen die Angriffe gegen den Glauben der Jugendlichen erfließen, um sodann die „apologetische Ausrüstung für Arbeitsstätte und Wanderung", eine treffende Psychologie der apologetischen Vorträge nach ihrer inhaltlichen und formellen Seite hin zu entwerfen. Der 2. Teil bespricht die „Anleitung zu christlicher übernatürlicher Lebensführung". Hervorgehoben sei hier aus dem Referat *J. Stoffels* die Anleitung, wie man die bekannte Gebetsunlust der Jugendlichen dadurch überwinden kann, daß man den Zusammenhang zwischen Gebet und sittlichem Streben aufzeigt und das beharrliche Gebet als höchste persönliche Tat feiert. In ähnlicher Weise will Pfarrer *Josef Könn* in dem folgenden, tiefgehenden Referat über die „seelsorglich-erziehliche Auswertung der hl. Beicht und Kommunion" die auferlegte Genugtuung und die Kommunionandacht mit dem jeweiligen sittlichen Streben des betreffenden Jugendlichen in Verbindung gebracht wissen. Er glaubt dadurch am leichtesten der drohenden Eintönigkeit und Gedankenarmut des öfteren Sakramentenempfanges vorzubeugen. Auch seine Anregung, die Beicht der Jugendlichen von dem allgemeinen Schema zu befreien und zu einer mehr persönlichen Aussprache über ihren Gewissenszustand zu machen, verdient Beachtung (vgl. S. 101 f). Erwähnt sei noch das Referat Prof. *Rademachers*, der aus Briefen ehemaliger Pallotinerzöglinge den „seelsorglich-erziehlichen Gehalt der Marien- und Heiligenverehrung" wirkungsvoll beleuchtet. Alles in allem stellt *Mosterts* Buch dic beste Einführung in die kathol. Jünglingsseelsorge dar und wir schließen uns dem Wunsche des Herausgebers an, es möge das Erscheinen einer systematischen „Jünglingsseelsorge" vorbereiten, die einerseits großzügig wie etwa auf protestantischer Seite *M. Jägers* Männliche Jugend, andererseits praktisch durch Eingehen auf die zeitgemäßen Probleme, Heranziehung der neuesten Statistik und umfassende Literaturangaben alle diesbezüglichen Wünsche befriedigt.

2. Mehrfach konnte man in letzter Zeit die Losung hören: „Fort mit der Jugendpflege. Jugendbewegung brauchen wir!" Das Wort kann recht verstanden werden; allein weniger mißverständlich wäre es, wenn man sagte: „Alle J.pflege soll in J.bewegung ausmünden". Denn wenn J.bewegung „machtvolles, sozial breites Leben bedeutet, hervorgerufen durch jugendliche Begeisterung

und getragen von ihr orientiert, nicht an irdisch nahen Zwecken, sondern an den Idealen der Weltanschauung" [1]), kurz die aus innerer Überzeugung heraus geleistete Selbsterziehung, zu welcher der Jugendliche sich aufrafft, so ist ja klar, daß alle J.bewegung die J.pflege nicht ersetzen kann. Denn je unreifer und entwicklungsbedürftiger der Jugendliche ist, umso dringender bedarf er der Fremderziehung. Das aber ist richtig: Aufgabe jeder J.pflege ist es, in die J.bewegung zu münden und eine J.pflege, die dieses Ziel nicht erreicht, dürfte als verfehlt betrachtet werden müssen, ähnlich wie eine Erziehung, die es nicht verstanden hat, sich selbst überflüssig zu machen. Es mag sein, daß diese Wahrheit in unserer J.seelsorge bisher zu wenig beachtet wurde. Wenigstens macht sich in den kath. J.verbänden eine Strömung bemerkbar, die der J. mehr Einfluß erringen will, und es besteht die Gefahr, daß diese Kreise entweder zur interkonfessionellen J.bewegung übergehen oder doch versuchen, einen „Staat im Staate" zu bilden, ähnlich wie die Neupfadfinder im deutschen Pfadfinderbund. Dort haben sich nämlich, unzufrieden mit der starren J.pflege, zu Beginn des Jahres 1919 die sog. „Gesinnungspfadfinder" zusammengeschlossen, um als J.bewegung und als Erneuerungspartei unter selbstgewählten Führern „die letzten Folgerungen des Pfadfindertums für die ganze Lebensführung zu ziehen". Was für Mißhelligkeiten das zur Folge hatte, läßt sich denken. Nicht nur daß der Pfadfinderbund durch die innere Spaltung gelähmt ist, auch die Erneuerer selbst drohen infolge ihrer Unklarheit und des rein gefühlsmäßigen Erfassenwollens des „neuen Leben" einem ähnlichen Schicksal entgegenzugehen wie die seinerzeit so aufstrebende, gegenwärtig aber ganz versandete freideutsche Jugend. Das wenigstens ist der Eindruck, den ihre Zeitschrift „Der weiße Ritter" sowie ihr Manifest „Arbeit, Liebe, Religion" hinterlassen. Solange neben ausgesprochen christlichen Ideen pantheistische, theosophische, adventistische Vorstellungen laufen, ist trotz des idealen Sehnens nach religiöser Verinnerlichung wenig zu erhoffen. Mögen unsere kath. J.präsides durch rechtzeitiges kluges Berücksichtigen des J.bewegungsdranges unsere kath. Jugend vor einem ähnlichen, nur mit Enttäuschung endigenden Entdeckungsflug bewahren! Bereits ist ein Anfang gemacht worden, für die J.bewegung inmitten der Jpflege Raum zu schaffen. Die diesbezüglichen Beschlüsse der westdeutschen Diözesanpräsides vom 24. Februar 1920 verdienen jedenfalls weitgehendste Beachtung und Nachahmung[2]).

---

[1]) Vgl. *L. Bopp* im Lit. Handweiser 56 (1920) 509.

[2]) Vgl. Korrespondenzblatt für Jugendpräsides 25, 1920, 11—16.

3. Erfahrene Jugendpräsides haben gelegentlich als Hauptproblem der gegenwärtigen J.pflege die Führerfrage hingestellt. In der Tat: wenn alle J.pflege in J.bewegung ausmünden muß, dann hängt alles davon ab, ob wir dieser J.bewegung die richtigen Führer aus dem Kreise der Jugendlichen mitgeben können. Zur Heran- und Weiterbildung dieser Führer hat nun *D.-B.* seinem Buche „Reifendes Leben“, das binnen weniger Monate in 2. Auflage erscheinen mußte, ein weiteres Buch folgen lassen, in dem er mit der gleichen Meisterschaft die Aufgaben und Eigenschaften der Führer, schließlich Führergestalten und Gefolge zeichnet. Auch hier liegt *D.-B.s* Stärke einerseits in der eigenartig bildkräftigen Sprache, die kein rasches Überfliegen duldet, sondern zum Langsamlesen und Überdenken nötigt, andererseits in der bisweilen überraschend genau dem Leben abgelauschten Psychologie des Jugendlichen (vgl. die feine Analyse des richtigen Befehlens S. 131 f, 137 f, die anschauliche Zeichnung des „Gewinnenden“ S. 104 f, des „Zögerers“ S. 143 f, des „Vierschrötigen“ S. 154 f u. a.).

4. In unserer Zeit, die soviel von Jugendbewegung schreibt und spricht, war es sicher verdienstvoll und zeitgemäß, daß der durch seine philosophisch-ästhetischen Erörterungen „vom Geist der Liturgie“[1]) rühmlichst bekannte Dr. *R. G.* das Verhältnis der modernen J.bewegung zum Katholizismus einer eingehenden Prüfung unterzog. *G.* kommt zu dem Ergebnis, daß die moderne J.bewegung, die das Jungsein als absolute Geltungsform, als „Kategorie des Menschlich-Ursprünglichen, Lebendigen, Schöpferischen“ (S. 10) auffaßt, durch ihre Ablehnung jeglichen Erziehungseinflusses von seiten Älterer, durch ihre Verwerfung jeglicher objektiven Wahrheits- und Sittennorm, durch ihre *Rousseau*sche Auffassung vom in sich guten Menschen mit dem kath. Geiste unvereinbar ist (S. 10—14). Der Verfasser ruft deshalb die moderne Jugend zurück zum Gottesgedanken, der allein geeignet ist, den jungen Menschen aus der unnatürlichen, unwahrhaften, gottgleichen Selbstherrlichkeit, die er sich zuschreibt, zu befreien (S. 20); er ruft sie zurück zu Christus, dem alleinigen Führer und Weg zum Vater (S. 26), zurück zur Kirche, der alleinigen Vermittlerin des unverfälschten Christus (S. 33). Bereits hat die kath. J.bewegung z. B. Quickborn im Sinne *G.is* ihre Art von der der freideutschen J.bewegung scharf abgegrenzt[2]). Möge *G.is* Büchlein auch den in

[1]) Freiburg. Herder, 1918. Vgl. diese Zeitschrift 45 (1919) 323 —325. 4. u. 5. Aufl. ebd. 1920.

[2]) Quickborn 8 (1920) 181 f. Entschließungen des 2. deutschen Quickborntages.

der modernen J.bewegung noch stehenden kath. Jugendlichen das Unwahre und Unhaltbare ihres Standpunktes vor Augen führen!

5. Unter dem „*Jugendreich*“ versteht *G.* den Mainzer Schülerbund Juventus, dessen geistlicher Leiter er ist. Das Schriftchen bietet einen interessanten Einblick in das Leben und Treiben der im großen Schülerbund Neu-Deutschland (15.000 Mitglieder) zusammengefaßten kath. Schülervereine. Wir heben aus dem klar formulierten „Jugendgesetz“ nur jenen Teil heraus, der am deutlichsten den J.bewegungscharakter der Juventus offenbart, die Stellung des geistlichen Leiters: Obwohl vom Bischof ernannt und ihm und den Eltern gegenüber für alles verantwortlich, besitzt er doch im Schülerbund nur das Einspruchsrecht, die Leitung liegt ganz in den Händen des Juventusrates, der die 3 obersten Klassen umfaßt.

6. Schon längst fühlte man es im *Quickborn* (vgl. diese Ztschr. 1920, 566—68), daß seine herangewachsenen, ins Leben übergetretenen Mitglieder eine von den jüngeren getrennte Organisation und ein entsprechendes Verbandsblatt brauchten. Die 2. *Qu.*tagung auf Rothenfels 1920 brachte beides: die Organisation, denn *Großqu.* als Zusammenschluß der ins Leben übergetretenen *Q.er* wurde gegründet; das Verbandsblatt, denn *Rolf Ammann* übernahm die Herausgabe der nunmehr im 1. Heft vorliegenden Zeitschrift „*Die Sch.*“. Bemerkenswert ist, daß „Die Sch.“ zugleich das Verbandsblatt der kath. neustudentischen *Hochland* verbindungen ist.

Bekanntlich wurden die ersten Hochlandgruppen zu Breslau und München 1913 gegründet. Münster u. Freiburg folgten und da Quickborner und Wandervögel ihm zuströmten, war trotz des Krieges der Aufschwung des jungen Verbandes ein derartiger, daß er gegenwärtig 20 männliche und 4 weibliche Verbindungen bezw. Gruppen zählt, die in stetem innerem Ausbau ihre Leitsätze durchzuführen sich bestreben. Diese sind: 1) Das tiefere Eindringen in die kath. Weltanschauung, das Mitleben mit der Kirche durch gemeinsame religiöse Betätigung; 2) praktische soziale Arbeit in der Form von Vinzenzkonferenzen oder von Verkehr und Wirken unter der werktätigen Jugend, inwieweit dies mit dem Berufsstudium vereinbar ist; 3) die Schaffung und Pflege neuer, edler Formen der Geselligkeit und Erholung unter besonderer Heranziehung von Volkslied, Laute, Geige, Märchen, überhaupt gemütvoller Kunst, Stählung des Körpers und Wandern nach Wandervogelart; 4) völlige Enthaltsamkeit von Rausch- und Rauchgift, nicht als Lebensinhalt, sondern als einfache, aus der sozialen Einstellung und dem Kampfe gegen akademische Unsitten erflossene selbstverständliche Vorbedingung und Forderung.

Auf dem Treffen gelegentlich des 2. Qu.tages fand nun der *Hochland*-Verband, daß er mit *Großqu.* nicht nur in den Endzielen sondern auch in den Mitteln zu diesen Zielen übereinstimme. Die Folge war, daß *Hochland* sich als „akademischen *Großqu.*" erklärte und diese Auffassung äußerlich darin bekundete, daß es sein früheres Verbandsblatt „*Neues Studententum*" mit dem nun gegründeten der Großquickborner „*Die Schildgenossen*" zusammenlegte. Durch diesen Eintritt *Hochlands* ist nun der Ring der *Qu.*-gemeinde abgeschlossen. Wir haben den eigentlichen *Qu.* für die studierende Mittelschuljugend, den *Jungborn* für die erwerbstätige Jugend, *Hochland* für die studierende Hochschuljugend, *Großqu.* für die im Leben Stehenden. So reiht sich Bau an Bau und alles ist gruppiert um das leuchtende Symbol und den kraftspendenden Mittelpunkt aller Qu.bestrebungen: Die Burg Rothenfels am Main.

Aus dem Inhalt der neuen Zeitschrift heben wir hervor den prachtvollen Aufruf Dr. *Klugs* zu „erarbeitetem Christentum" (S. 4 f), ferner den feinsinnigen Bericht *Robert Steidles* über die 2. Qn.tagung. Aus ihm mögen die Jugendpfleger und Präsides vor allem am Beispiel Dr. *Strehlers*, des verdienstvollen Gründers von *Qu.* ersehen, wie dieser edle Priester durch sein kluges Freiheitgewähren *Qu.* vom einfachen abstinenten Mittelschülerzirkel zur machtvollen Jugendbewegung von heute sich entwickeln ließ, ein Freiheitgewähren, das ihm die *Qu.er* damit lohnten, daß sie in überwältigender Vertrauenskundgebung auf der letzten Tagung ihn zu ihrem Führer und „König" erkoren (S. 20, 22). Der Aufsatz „Zum Sängerkrieg auf Rothenfels" (S. 27) gibt ein anschauliches Bild, wie weit die Hochländer in ihrem Schaffen neuer, edler Unterhaltungs- und Geselligkeitsformen es gebracht haben.

Möge die Zeitschrift und die dahinterstehende Bewegung durch ihr Aufblühen und dieses ihr Übergehen von der Jugend- zur Kulturbewegung (S. 19) zur seelischen Gesundung unseres zerrütteten Volkes beitragen!

Innsbruck. Michael Gatterer S. J.

B. Rezensionen und kürzere Anzeigen

Die Gottesbeweise in der neueren deutschen philosophischen Literatur unter Ausschluß der katholischen Literatur von 1865—1915. Dargelegt und gewürdigt von Dr. *Franz Schulte*. (Studien zur Philosophie und Religion, herausg. von Dr. *Remigius Stölzle*, 19. Heft.) Paderborn, F. Schöningh, 1920. gr. 8°. XVI + 350 S. M 16.—.

Das vorliegende 19. Heft der Sammlung Stölzle verfolgt einen ganz anderen Zweck als z. B. Grunwalds Schrift über die Gottes-

beweise im Mittelalter. Es will seinen Stoff nicht geschichtlich ableiten, sondern für eine systematische Verarbeitung vorbereiten. Der Systematiker braucht sich um zeitliche Folge, um das erste Auftauchen neuer Ansichten und um ihren Zusammenhang mit den entsprechenden Systemen nicht zu kümmern; ihm ist vor allem daran gelegen, die Urteile von Freund und Gegner ihrem Inhalte nach möglichst getreu kennen zu lernen. Um diesem Bedürfnisse zu genügen, wird von Dr. *Schulte* der Stoff nicht nach den verschiedenen Richtungen und Schulen der neueren Kritiker der Gottesbeweise, sondern nach sachlichen Gesichtspunkten geordnet, ungefähr so wie *Staab* in der gleichen Sammlung (Heft 5) die Gottesbeweise in der katholischen Literatur behandelt. Nur ist, und zwar mit vollem Recht, ein besonderer Teil vorausgeschickt, der die erkenntnis-theoretischen Grundlagen der Gottesbeweise behandelt. Die Belegstellen sind großenteils im Wortlaute wiedergegeben. Ihre Reichhaltigkeit zeugt von der großen Belesenheit des Verfassers, aber auch von dem gewaltigen Interesse, das in den letzten 50 Jahren der Frage nach Gottes Dasein unter den Nicht-Katholiken von Freunden und Gegnern des Theismus entgegengebracht wurde.

Im Verhältnis zur „Darlegung" (300 S.) nimmt die „Würdigung" (30 S.) einen sehr bescheidenen Raum ein. Die „Würdigung im allgemeinen" gruppiert die zitierten Autoren nach ihrer Stellungnahme zur Gottesidee und zu den Gottesbeweisen. Der Verf. unterscheidet drei Arten von Atheisten: sekundäre, die den Realwert der Gottesidee leugnen; indifferentistische, die den Gottesbeweisen die eigentliche Beweiskraft absprechen; antitheistische, die nur ein unpersönliches Absolutes zugeben. Ebenso gibt es unter den Theisten drei Schattierungen, deren dritte, die der Theisten im vollen Sinne, nur wenige Vertreter hat. Die nicht-katholische Literatur der Gottesbeweise zeige starke Gegensätze gegenüber der scholastischen: im Ringen um die erkenntnistheoretischen Grundlagen, in der verschiedenen Graduierung der Gewißheit der Gotteserkenntnis und in der Frage über den Geltungsbereich des Ursachgesetzes und seine Anwendbarkeit auf das Selbstsein. Nach diesen mehr historischen Betrachtungen gelangt *Sch.* endlich zur „Würdigung im besondern", d. i. zur eigentlichen systematischen Wertung. Dieselbe geschieht vom Standpunkt einer sog. „induktiven" Metaphysik. *Sch.* hatte nämlich bei seiner Zusammenfassung der neueren Kritik des kosmologischen und teleologischen Gottesbeweises feststellen können, daß die Stimmung verhältnismäßig günstig sei zur Annahme eines göttlichen Wesens, dessen sämtliche Eigenschaften, wie Allursächlichkeit, Allmacht, Allweisheit..

im Verhältnisse zu den Gegenständen unserer inneren und äußeren Erfahrung bestimmt und mittels des Ursachgesetzes aus diesen abgeleitet werden. Deshalb untersucht *Sch.* vorab, aus welchen Attributen ein solcher Gottesbegriff zusammengesetzt wäre und wieviel die einzelnen Gottesbeweise dazu beitragen könnten. Darnach würde das kosmologische und das teleologische Argument zunächst nur zu einem Urgrund geistiger und zielstrebiger Natur führen, der als Weltwille aufzufassen wäre, nicht aber zu einem Weltschöpfer. Zur Annahme eines Weltschöpfers führt erst die Überlegung, daß die Zweckmäßigkeit der Welt eine innere und darum der Weltordner zugleich der Weltschöpfer sei. Der Schlußpunkt der induktiv metaphysischen Beweisführung ist Gott als Urtatsache, nicht als Urnotwendigkeit, als causa prima und ens primum, nicht als ens necessarium.

Diese Untersuchung ist nicht uninteressant und kann vielleicht solchen, die auf dem Standpunkt jener induktiven Metaphysik stehen, Führerdienste leisten, aber als absoluter Maßstab für die Würdigung der Gottesbeweise taugt der Standpunkt jener induktiven Metaphysik nicht. Die induktiven Metaphysiker bleiben in der Richtung über Kant hinaus auf halbem Wege stehen, weil ihnen bangt vor dem Vorwurfe eines Rückfalles in das ontologische Argument. Warum ihnen hierin recht geben? Warum stellt sich *Sch.* nicht zur Partei jener, die jenen Vorwurf in seiner Unstichhältigkdit schon lange durchschaut haben? (Vgl. S. 171, 192, 161/2 der Studie.) Sehr überraschen wird, daß nach *Sch.* der Begriff des schlechthin notwendigen (und umso mehr der des vollkommensten) Wesens schon als „trinitarischer“ Gottesbegriff bezeichnet wird. Vgl. S. 329—332, 338. — S. 332 sagt er, der Begriff der Allursache enthalte nichts vom ens necessarium, perfectissimum. Diese Begriffe werden gewonnen durch die Anwendung des Ursachgesetzes auf die Allursache. Jene Anwendung hat er auf der vorhergehenden Seite vorgenommen, indem er festgestellt, daß „bei Gott seine göttliche Tatsächlichkeit oder Wirklichkeit durch ihn selbst, durch seine eigene Denk- und Willenstat sich gründet“. „Damit ist die innere Notwendigkit des absoluten Seins (ens necessarium) gegeben. Ist Gott aus sich selber erklärbar und der Innbegriff aller Realität, dann muß er wesenhafte Denk- und Willenstat (actus purus, reine Tätigkeit) sein ... Wesenhafte Aktualität erfordert den Ursprung aller Wahrheit und Weisheit, Heiligkeit und Vollkommenheit aus den unerschöpflichen Tiefen des Denkens und Wollens“. Diese Ausführungen scheinen ungefähr auf die Lehre *Schells* von der Selbstverwirklichung Gottes hinauszulaufen, die jener in einer Besprechung vom 24. Jan.

1904 zurücknahm, indem er die „kirchliche Lehre“ anerkannte; nach der „Gott a se ist, das absolute Sein, aus und durch sich selbst, aber nicht causa sui in dem Sinne eines Selbstverwirklichungsprozesses“ (Würzburger Diözesanblatt 53 [1907] 158). Auf die Unhaltbarkeit des Schellschen Gottesbegriffes hat *Josef Müller S. J.* schon in dieser Zeitschrift 21 (1897) 656—72 mit so überzeugenden Ausführungen hingewiesen, daß eine Wiederholung überflüssig erscheint[1]). Nützlicher dürfte es sein, mit ein paar Worten auf die Ursachen von *Schultes* nicht ganz glücklicher Fassung des Gottesbegriffes hinzuweisen. Die wichtigste Veranlassung war, soviel ich aus seinen Ausführungen ersehen kann, der Mangel an Klarheit über den Begriff des „notwendigen Wesens“. Die Gleichstellung des Notwendigen mit dem Bedingten und Verursachten, wie sie in Kants Kritik des kosmologischen Beweises auftritt, scheint einfach hingenommen zu werden. Diese Notwendigkeit ist aber nur diejenige zufälliger Existenzen. Schon eine genauere Betrachtung der Notwendigkeit der mathematischen und anderer Wesensbegriffe sowie des Widerspruchsgesetzes hätte auf das Einseitige und Mangelhafte jener Begriffsbildung aufmerksam machen können: umso mehr dann die Betrachtung des Urgrundes, in dem alle Daseins- und Wesensnotwendigkeit ihre Einheit finden muß. Daraufhin wäre wohl die seltsame Forderung unterblieben, daß Gott ein Bedingtes und darum irgendwie Verursachtes sein müsse, um ein Absolutes und Notwendiges sein zu können. Als zweitwichtigste Fehlerquelle ist wohl zu nennen die Unsicherheit bei der Anwendung des Ursachgesetzes. Nicht durch tastende Versuche, sondern aus dem Umfange des Subjektsbegriffes wäre festzustellen, ob das Ursachgesetz nur auf Vorgänge oder auch auf Substanzen anzuwenden sei, und weiter, ob auf alle Substanzen oder nur auf solche, die Merkmale ihrer Zufälligkeit in sich tragen.

Die Ausstellungen, die ich gemacht, konnten im Interesse der Wahrheit bei einer Besprechung der vorliegenden Schrift in einer theologischen Zeitschrift nicht unterbleiben. Die Vorzüge, die dem Werke wirklich eignen, werden gerne anerkannt. Es kann dem Apologeten viel fruchtbare Anregung bieten, besonders im ersten Teile, der über die Möglichkeit und Notwendigkeit der Gottesbeweise handelt, und birgt für den Konferenzredner einen kostbaren und reichhaltigen Zitatenschatz.

Innnsbruck. Andreas Inauen S. J.

[1]) Eingehendere Erörterungen über die Lehre von der Selbstverursachung Gottes s. bei *Otto Zimmermann S. J.* in den Monatsblättern für den katholischen Religionsunterricht an höheren Lehranstalten 17 (1916) 249—261.

Das Dasein Gottes. Von *Otto Zimmermann S. J.* Erstes Bändchen: Der immergleiche Gott. Freiburg, Herder, 1920. (VIII, 135 S. kl. 8°). M 5.20, geb. M 7.20.

Der beste Beleg für die Zeitgemäßheit der vorliegenden kleinen Schrift sind einige Unklarheiten, die an der vorhin besprochenen bemerkt wurden. *Zimmermann* klärt gerade diejenigen Begriffe, deren Mißverständnis zu jenem unhaltbaren Gottesbegriff geführt hat. Für die praktische und zugleich gründliche Behandlung des Gegenstandes durch den Verf. bürgen drei Umstände: Zunächst seine früheren Schriften über Fragen der Theodizee, die bei Herder erschienen sind: „Das Gottesbedürfnis", „Ohne Grenzen und Enden", beide liegen schon in 2. u. 3. Aufl. vor; „Warum Schuld und Schmerz? . . . Dann ist die gegenwärtige Schrift hervorgegangen aus Abhandlungen in den Monatsblättern für den katholischen Religionsunterricht an höhern Lehranstalten, die auf umfassenden Vorarbeiten fußten. Endlich werden in besonderer Weise die Zweifel berücksichtigt, mit denen *C. Isenkrahe* so manchen spekulativ weniger geschulten Kopf verwirrt. Der Ton der Ausführungen ist trotzdem keineswegs ein polemischer. In vornehmer, leidenschaftsloser Ruhe fließt die edle Sprache dahin, die das Latein-Deutsch philosophischer Fachausdrücke weit mehr vermeidet, als es sonst in ähnlichen Schriften üblich ist.

Den Ausgangspunkt der Beweisführungen des Verf. bildet die Tatsache des Selbstseins (d. h. eines von-sich-seienden Wesens), die jede Weltanschauung in irgend einer Form anerkennen muß. Die Überzeugung von der Tatsächlichkeit des Selbstseins wird zuerst vertieft, dann dessen genauerer Begriff entwickelt; seine Eigenschaften: „unbedingt", „absolut", „unabhängig" werden abgeleitet und damit Schritt für Schritt die entgegengesetzten Eigenschaften der Welt verglichen. Ganz nach demselben Plane wird im zweiten Abschnitt der Gottesbeweis aus der Zufälligkeit und im dritten der aus der Veränderlichkeit der Welt aufgebaut. — Nach Rom 1,21 soll der Weltweise, nachdem er aus der Schöpfung Gottes Dasein erkannt hat, ihn auch als Gott verehren und ihm danken. Auch dazu leitet der Verfasser an und läßt etwas von der Innigkeit der alten deutschen Mystiker in seine Sprache überfließen.

Innsbruck. Andreas Inauen S. J.

Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas. Von Dr. *Franz Diekamp,* Prof. der Dogmatik an der Universität Münster. 3. Bd. Zweite Auflage. VIII + 447 S. 8°. Münster i. W., Aschendorff, 1920. M 21.—.

Mit dem vorliegenden dritten Band hat *D.* seine „Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des hl. Thomas" zum Abschluß gebracht. Das Werk ist wohl hauptsächlich als Leitfaden zum Gebrauch bei Vorlesungen an deutschen Universitäten und theologischen Lehranstalten gedacht und eignet sich hiefür in vorzüglicher Weise durch seine Kürze, klare und leicht verständliche Sprache, übersichtliche Darstellung, solide Beweisführung aus Schrift und Tradition und vor allem durch seinen echt kirchlichen Geist. Es nimmt somit unter den in jüngster Zeit erschienenen deutschen Lehrbüchern der Dogmatik einen ehrenvollen Platz ein. Wer freilich ein tieferes spekulatives Verständnis der katholischen Glaubenslehre, eine eingehendere Widerlegung der gegen sie erhobenen Einwürfe und eine gründlichere Kenntnis der großen, innerhalb der verschiedenen Schulen bestehenden Kontroversfragen wünscht, wird wohl nach *Scheeben-Atzberger* oder *Heinrich-Gutberlet* greifen müssen, wenn er es nicht vorzieht, sein theologisches Wissen aus ausführlicheren lateinischen Monographien oder aus den Foliobänden der Scholastiker selbst zu schöpfen.

Der vorliegende Band behandelt die Lehre von den Sakramenten und den letzten Dingen. Wie in den beiden vorausgehenden Bänden hat auch hier der Verf. besondere Rücksicht genommen auf die Lehre des hl. Thomas; doch scheint es mir, daß er sich bei einigen Fragen weniger an Thomas als an der thomistischen Schule, besonders an *Billuart,* orientiert hat. Im einzelnen wäre Folgendes zu bemerken:

1. Bei der Streitfrage, ob Christus die Substanz der Sakramente nur in genere oder auch in specie festgesetzt habe, wobei der Verf. sich für die letztere Ansicht entscheidet (S. 18 ff), vermisse ich eine Berücksichtigung der gründlichen Abhandlung von *A. Straub* (De Ecclesia Christi, t. II p. 49—87), in der auch eine neue Erklärung der Tatsache geboten wird, daß durch die bloße Delegation des Papstes einfache Priester die Firmung erteilen und das Krankenöl gültig weihen können.

2. Der Verf. tritt bei der Frage um die Wirkungsweise der Sakramente mit den Thomisten für die physische Wirksamkeit ein; aber seine Antworten auf die Einwendungen der Gegner befriedigen nicht. Diese sagen nämlich, die Thomisten seien zur Annahme genötigt, daß nur das allerletzte Stückchen der sakramen-

talen Handlung die Gnade physisch verursache, während alles Vorausgehende wertlos sei. *D.* bemerkt dagegen: „Das sakramentale Zeichen wird erst in seiner Vollendung wirksam, da die Gnadenspendung eben an seine Funktion des Bezeichnens geknüpft ist und die Bezeichnung erst in ihrem Abschluß ganz deutlich wird. Dadurch wird aber der vorangehende Teil des Zeichens ebensowenig wertlos, wie etwa ein Marsch von einer Stunde, obschon man erst mit dem letzten Schritte das Ziel erreicht, oder der erste Teil eines Satzes, obwohl der Sinn des ganzen Satzes erst am Schlusse klar wird" (S. 39). Damit gibt *D.* selbst zu, daß der vorangehende Teil der sakramentalen Handlung nur einen Wert hat für die Bezeichnung, nicht aber für die physische Verursachung der Gnade, während doch nach katholischer Lehre das ganze Zeichen die Gnade verursacht, nicht bloß ein Teil derselben. Die angeführten Beispiele passen nicht hierher. Ein Ziel, das ich durch einen Marsch von einer Stunde erreiche, wird sukzessiv erreicht, während die Gnade in einem Augenblick verursacht wird; jeder Schritt des Marsches trägt physisch zur Erreichung des Zieles bei, während in der thomistischen Annahme der vorangehende Teil des Zeichens die Gnade nicht physisch bewirkt, sondern nur bezeichnet. Im Beispiel von den Satzteilen fehlt die Parität, weil es sich dort nicht um physische Wirksamkeit, sondern nur um die Bezeichnung handelt, zu der alle Satzteile in gleicher Weise beitragen.

Ebensowenig ist der zweite Einwand entkräftet, daß das sakramentale Zeichen, wie z. B. bei der Eheschließung durch einen Prokurator, auch in dem räumlich entfernten Kontrahenten die Gnade bewirke, während ein physisches Werkzeug auf einen räumlich entfernten Gegenstand nicht einwirken könne. *D.* schreibt: „Daß Gott, die Hauptursache der sakramentalen Gnadenspendung, diese übernatürliche Kraft auch in der Seele eines räumlich weit Entfernten wirken läßt, kann im Ernste nicht als ungebührend oder unmöglich hingestellt werden" (S. 39). Aber die werkzeugliche Kraft der Gnadenspendung kann nur dort physisch wirken, wo sie ist; sie ist aber nur im sakramentalen Zeichen als ihrem Subjekt und kann von ihm gar nicht getrennt werden. Oder sollen wir annehmen, daß Gott die letzte Luftwelle der Konsenserklärung, die der Prokurator in Amerika gibt, auf wunderbare Weise nach Europa überträgt, um sie dort an dem Kontrahenten physisch wirken zu lassen?

Ebensowenig kann bei Annahme einer physischen Kausalität erklärt werden, wie ein früher gespendetes Sakrament nach Entfernung des obex wieder auflebt und die Gnade verursacht. Und

wenn der Verf. meint, daß bei jenen Sakramenten, die einen Charakter einprägen, dieser „die reale Grundlage für die gnadenspendende Tätigkeit darbiete“ (S. 39), so ist zu erwidern, daß der Charakter niemals physisch die Gnade bewirkt, sondern nur juridisch die Gnadenspendung fordert; in diesem Sinn allein nennt Thomas (4 d. 4 q. 3 a. 2 qc. 3) den Charakter eine immediata causa *disponens* ad gratiam.

Billots Ansicht von der intentionellen (besser würde man sagen: juridischen) Wirkungsweise wird nicht adäquat dargestellt. Auf einem falschen Verständnis derselben beruht der Einwand: „Wie soll sich die intentionale Kraft an den unmündigen Kindern betätigen? Sie können den Gedanken, den das sakramentale Zeichen ausdrückt, gar nicht erfassen. Was wirkt das Sakrament also in ihrer Seele auf intentionalem Wege?“ (S. 41). Die Sakramente wirken nicht intentional in dem Sinne, daß sie vom Empfänger als Zeichen erkannt werden, sondern dadurch, daß sie nach dem Willen Christi objektive Zeichen der Gnade sind und durch ihre Spendung im Empfänger ein Anrecht auf die Mitteilung der Gnade bewirken.

3. In der heute so viel umstrittenen Frage über die Heilsnotwendigkeit der hl. Kommunion stellt *D.* folgende Sätze auf: 1. „Die hl. Kommunion ist für alle Menschen necessitate medii zum Heile notwendig“. 2. „Für die unmündigen Kinder besteht keine Heilsnotwendigkeit, das Sakrament der Eucharistie wirklich zu empfangen“. 3. „Die Heilsnotwendigkeit der Kommunion für die unmündigen Kinder beschränkt sich darauf, daß sie sie in voto empfangen müssen“. 4. „Für die Erwachsenen ist zunächst das Verlangen nach der sakramentalen Kommunion unbedingt heilsnotwendig. Da aber das Verlangen eitel wäre, wenn nicht der wirkliche Empfang folgte, so ist auch die wirkliche sakramentale Kommunion für alle necessitate medii ad salutem bedingt notwendig“ (S. 163—167). Gegen die Heilsnotwendigkeit (necessitas medii) der Kommunion ist in dieser Zeitschrift schon soviel gesagt worden, daß es sich erübrigt, noch etwas hinzuzufügen. Nur das Eine möchte ich bemerken, daß der Verf. bezüglich des Votums der Eucharistie, das den Kindern zum Heile unbedingt notwendig sein soll, sich sehr unklar ausdrückt, indem er S. 166 sagt, das votum communionis liege für die Kinder in dem Empfange des Taufsakramentes, einige Zeilen weiter aber schreibt, das Verlangen der Kirche gelte als votum für die Kinder. Empfang der Taufe und Verlangen der Kirche sind aber nicht identisch. Etwas anderes ist es zu sagen: Wer die Taufe empfängt, ist eo ipso auch schon auf den Empfang der Eucha-

ristie hingeordnet, welche Hinordnung man mit Thomas im uneigentlichen Sinne votum nennen kann, etwas anderes: Wer dem Kinde die Taufe spendet, hegt auch das Verlangen, daß ihm das Sakrament der Eucharistie gespendet werde. Das erste behauptet der hl. Thomas 3 q. 73 a. 3, nicht aber das zweite: „*Per baptismum* ordinatur homo ad eucharistiam; et ideo *ex hoc, quod pueri baptizantur, ordinantur per ecclesiam ad eucharistiam*, et sicut ex fide ecclesiae credunt, sic *ex intentione ecclesiae desiderant eucharistiam* et per consequens recipiunt rem ipsius". Der Sinn ist der: Dadurch, daß die Kirche den Kindern die Taufe spendet, die ihrer Natur nach auf den Empfang der Eucharistie hingeordnet ist, ordnet sie dieselben auch auf den Empfang dieses Sakramentes hin, und so verlangen in gewissem Sinne (nicht appetitu elicito, sondern quasi naturali) die Kinder selbst die Eucharistie ex intentione ecclesiae; nicht aber verlangt die Kirche für sie dieses Sakrament. Die von Thomas vertretene Ansicht ist weit von jener des Verf.s entfernt.

4. In der Reuelehre schließt sich *D.* ziemlich enge an die nichts weniger als klare Ansicht *Billuarts* an. S. 247 stellt er den Satz auf: „Eine bloß aus Furcht vor der Hölle entspringende, von der Gottesliebe ganz losgelöste Reue genügt nicht zum Empfange des Bußsakramentes. Es ist ein Anfang der Liebe hierzu notwendig. Sententia longe communior gegen den schroffen Attritionismus, der die Furchtreue ohne jede Beteiligung der Liebe für genügend erachtet". Daß die aufgestellte These heutzutage nicht sententia longe communior ist, davon überzeugt schon ein flüchtiger Blick in die neueren Lehrbücher der Dogmatik und Moral und die Katechismen; aber auch in früherer Zeit war sie dies nicht; heißt es doch in dem Decr. S. Officii 5 Mart. 1667 von der Ansicht, die *D.* schroffen Attritionismus nennt: „quae hodie inter scholasticos *communior* videtur" (*Denz.* 1146).

Unter dem „Anfang der Liebe" versteht der Verf. mit *Billuart* einen amor benevolentiae, eine caritas initialis, die aber noch unvollkommen ist, weil sie der Stütze der Furcht noch nicht entbehren kann Dagegen ist zu bemerken: Entweder ist dieser amor benevolentiae eine Liebe, in der Gott wirklich über alles um seiner selbst willen geliebt wird, so daß der Mensch aufrichtig bereit ist, eher alles hinzugeben, als Gott zu beleidigen, oder er schließt eine solche Bereitwilligkeit noch nicht ein. Im ersten Fall haben wir einen actus caritatis perfectae, der als solcher der Stütze der Furcht nicht bedarf, sondern aus sich genügt, die Sünde als malum Dei über alles zu verabscheuen; ein solcher Akt hat die Rechtfertigung vor dem Empfange des Bußsakramentes zur

Folge. Im zweiten Falle aber, wenn der Wille des Liebenden noch nicht bereit ist, von jeder Todsünde als malum Dei sich fernzuhalten, sondern erst durch die Stütze der Höllenfurcht dazu bewogen werden muß, hat man überhaupt keinen amor benevolentiae, keine caritas initialis; denn wie kann man eine Liebe des Wohlwollens gegen Gott haben, wenn dieses Wohlwollen nicht soweit geht, daß man der Sünde definitiv entsagen und jede schwere Beleidigung Gottes unterlassen will? Wohl gibt es einen Zustand der Liebe, welcher der Straffurcht noch nicht ganz entbehren kann (man nennt dieselbe meistens die Liebe der Anfänger; cf. 2,2 q. 19 a. 8); aber ein Liebesakt, der noch der Stütze der Furcht bedarf, ist keine Liebe, ist vielmehr ein psychologisches Unding, da ein Liebesakt nicht aus dem Motiv der Furcht hervorgehen kann.

Vergebens beruft sich unser Autor auf 2 d. 3 q. 4 ad 1. Dort redet der englische Lehrer zwar von einem actus caritatis, qui est ad caritatem sicut praeparativus; aber er versteht darunter einen rein natürlichen Akt, nicht einen übernatürlichen, der aus der übernatürlichen Gnade des Beistandes gesetzt wird. Denn, das hat *D.* ganz übersehen, Thomas kennt keinen übernatürlichen Akt der Liebe, der nicht aus dem eingegossenen Habitus der Liebe hervorgeht. Das lehrt er ganz offen de Car. a. 1.

5. In der Abhandlung vom Sakrament der letzten Ölung wäre eine eingehendere Beweisführung zu wünschen, daß die Worte des Jakobusbriefes: „oratio fidei salvabit infirmum et alleviabit eum Dominus" nicht bloß von der Herstellung der leiblichen Gesundheit, sondern hauptsächlich von der Stärkung der Seele in der Todesgefahr zu verstehen sind; ebenso daß die folgenden Worte: „et si in peccatis sit, remittentur ei" von der Krankenölung und nicht ausschließlich von dem im nachfolgenden Vers erwähnten Sündenbekenntnisse gelten. Beides wurde ja in neuerer Zeit geleugnet, besonders vom Anglikaner *Puller*. In welchem Sinne die Scholastiker der letzten Ölung die Wirkung zuschrieben, daß sie die Seele zum sofortigen Eintritt in die Glorie vorbereitet, behandelt am eingehendsten *Straub* (De Eccl. II S. 311 ff).

6. Im Gegensatz zu der jetzt gewöhnlichen Ansicht stellt *D.* den Satz auf: „Der Episkopat ist kein vom Priestertum adäquat verschiedener Ordo" (S. 311): „Die Bischofsweihe vervollkommnet den priesterlichen Charakter durch Hinzufügung eines neuen realen Modus, durch den die mitgeteilte Gewalt auf die Spendung zweier anderer Sakramente, der Firmung und der Weihe ausgedehnt wird" (S. 312). Als Hauptgrund wird angeführt, daß man bei der Annahme eines adäquaten Unterschiedes zwischen dem

bischöflichen und priesterlichen Ordo acht Ordines bekäme. Allein abgesehen davon, daß die von *D.* vertretene Ansicht ganz willkürlich und die Möglichkeit einer realen Modifikation des priesterlichen Charakters gar nicht erwiesen ist, gewinnt man durch die neue Sentenz nichts. Denn die Bischofsweihe bringt den neuen realen Modus jedenfalls ex opere operato hervor, folglich kraft der Einsetzung Christi. Ein sichtbares Zeichen aber, das durch die Einsetzung Christi ex opere operato eine reale Wirkung im Empfänger hervorbringt, ist ein Sakrament.

7. In der Erklärung der Verstocktheit der Verdammten tritt *D.* für die bekannte Lehre des hl. Thomas ein, scheint aber mit sich selbst in Widerspruch zu geraten, wenn er einerseits behauptet, die Verworfenen hielten das, was sie angestrebt haben, noch immer für das beste und würden, stünde es in ihrer Gewalt, auch jetzt noch lieber jene Sünden begehen, als Gott besitzen (S. 396), andererseits aber sagt, im Jenseits höre jede Täuschung über den wahren Wert der irdischen Güter auf und die Seele verlange mit elementarer Gewalt, durch nichts zurückgehalten, naturnotwendig nach Gott, ihrem letzten Ziel (S. 400). Kann denn jemand, der ohne Täuschung den wahren Wert oder besser Unwert der irdischen Güter erkennt, noch immer diese Güter für das beste halten? Kann jemand, der im Besitz zeitlicher Güter sein letztes Ziel finden will, mit elementarer, durch nichts zurückgehaltener Kraft einzig in Gott sein letztes Ziel verlangen? Mir wenigstens scheint dies ein evidenter Widerspruch zu sein.

Innsbruck. Johann Stufler S. J.

Die hl. Schriften des Neuen Bundes aus dem Urtext übersetzt mit Erläuterungen und einer Einführung von Dr. *Nivard Schlögl O. Cist.*, o. ö. Professor an der Wiener Universität. Wien, Burgverlag (Richter & Zöllner), 1920. 428 S. gr. 8°. K. 100,—, geb. K. 120.— u. K 160.—.

Ein guter Übersetzer hat 3 Eigenschaften in sich zu vereinigen: er muß die Sprache der Urschrift beherrschen, er muß es in der eigenen Sprache zur Meisterschaft gebracht haben und er muß den gesamten Kulturkreis kennen, aus dem das zu übersetzende Werk herausgewachsen ist. Alle diese Anforderungen erfüllt Professor *N. Schlögl* durch seine Kenntnis der hl. Schriften des Alten Testamentes, der biblischen Sprachen und die hervorragende Gewandtheit, mit der er es versteht, biblische Ausdrücke in unserer Muttersprache wiederzugeben.

I. Die Hauptaufgabe, die sich der Verf. stellte, bezog sich auf die Form; er wollte „nicht nur eine wissenschaftlich richtige, vollständig sinngetreue Übersetzung bieten, sondern ihr auch eine des Inhalts würdige Form geben, die dem deutschen Sprachgeiste entspricht und jedermann verständlich ist" S. 4. So war es seine besondere Aufgabe, die vielen Hebraismen auszumerzen, die sich auch im N. T. finden. Seine Ansichten hierüber decken sich zum größten Teile mit jenen, die ich in einer Zusammenstellung über Die „katholischen deutschen Übersetzungen des N. T. seit Schluß des vorigen Jahrhunderts" in dieser Zeitschrift 41 (1917) 303—332 des weitern ausgeführt habe. So ist es meine erste Pflicht, der Freude Ausdruck zu verleihen über die mit zielbewußtem Streben begonnene und folgerichtig durchgeführte Arbeit in dieser Richtung.

1. Da indes der Verf. sich mit unnötiger Schärfe gegen seine verdienten Vorgänger wendet (S. 3) und (S. 425) den Anspruch erhebt, daß er „die erste richtige und die erste deutsche Übersetzung der hl. Schriften des Neuen Bundes biete", so sei hervorgehoben, daß auch ihm mancher Hebraismus entgangen ist. So ist der „Genitivus qualitatis" mitunter stehen geblieben. 1 Thes 1,3 ist wohl das dritte Glied „sustinentia spei" richtig mit „beharrliche Hoffnung" wiedergegeben, unverständlich aber erscheint die Übersetzung der 2 vorausgehenden Glieder: „Glaubenswerk und Liebesmühe". Hier hat es zu heißen: „werktätiger Glaube und in Mühsalen bewährte Liebe". — Eph 6,17: „gladius spiritus, quod est verbum Dei"; nicht „das Schwert des Geistes", sondern „das geistige Schwert", wie durch den Zusatz: „nämlich das Wort Gottes" gefordert wird; vgl. Hebr 7,28, 12,24; 1 Petr 4,4.

Mitunter ist das Wort „homo" mit einem Pronomen wiederzugeben, entsprechend dem aramäischen אנש und hebr. הָאִישׁ (1 Sam 9,9). So heißt es Mt 13,28 für „inimicus homo" richtig: ein Bösewicht und 1 Kor 4,1: „sic nos existimet homo" jedermann. Warum steht dann 1 Kor 11,28: „darum prüfe sich der Mensch", statt: „man prüfe sich darum?" Ebenso wäre Mk 13,34 zu verbessern. Ob für „homo rex" Mt 18,23; 22,1 zu sagen ist „ein menschlicher König" und nicht einfach „ein König", bleibe dahingestellt.

Der Verf. hat die abgebrochenen Relativsätze Lk 1,49; 8,13; Jo 4,12; AG 8,26; 1 Kor 8,6: 2 Petr 2,3; Apok 17,2 als solche erkannt und in einer richtigen, mitunter etwas freien Übersetzung Ordnung geschaffen; dabei ist ihm aber Jak 1,24 entgangen. Dort muß es heißen: „er gleicht einem, der sein natürliches Angesicht im Spiegel beschaut, dann aber, nachdem er sich betrachtet hat, weggeht und gleich vergißt, wie er war". — Einzelheiten wären noch Mt 26,42; wenn dieser Kelch nicht vorübergehen kann, sondern ich

ihn trinken soll (nicht: ohne daß ich ihn trinke. Zeugma bei den Ausnahmspartikeln!) Rom 16,10: „grüßt die von den Leuten des Aristobulos", sollte wohl heißen: „grüßt die christlichen Sklaven des Aristobulos" oder „die Brüder unter den . . "

Der das Verständnis erschwerende und dem deutschen Sprachgebrauch fremde Genitiv der Apposition ist Kol 3,24 richtig aufgelöst: „accipietis retributionem hereditatis" „ihr werdet das Erbe als Vergeltung bekommen". Anderswo aber ist er stehen geblieben: Rom 4,11 ist „accepit signaculum circumcisionis", nicht „er erhielt das Zeichen der Beschneidung", sondern „die Beschneidung als (Bundes-) Zeichen"; ebenso sind die „primitiae spiritus" 8,23 nicht: „der Anfang des übernatürlichen Lebens", sondern „das übernatürliche Leben als Erstlingsgabe"; desgleichen ist 2 Kor 1,22; 5,5 „das übernatürliche Leben als Unterpfand" zu sagen. Die Eph 4,9 erwähnten ‚inferiores partes terrae" sind nicht „die untersten Teile der Erde", es ist „die Erde hier unten" gemeint. Jak 1,12 ist „accipiet coronam vitae" wiederzugeben „er wird als Siegespreis das Leben erhalten".

2. In der Vorrede betont *Sch.* S. 4, er habe „zahlreiche Wörter, die im Deutschen vollständig überflüssig, zum Teil sogar sinnstörend sind", „ausgemerzt", z. B. „alle die zahllosen überflüssigen ‚und' ‚aber' ‚denn'". Ist es ihm aber bei dieser Reinigungsarbeit nicht mitunter gegangen wie einem übereifrigen Küster, der von metallenen Kirchengeräten den Schmutz entfernen will und auch die kostbare Vergoldung zu Schaden kommen läßt?

Gewiß dürfen die dem hebräischen Infinitivus absolutus entsprechenden Verbalsubstantiva und Partizipien nicht stehen bleiben. Aber man schwächt die wuchtige Bibelsprache ab, wenn man sie, ohne ein Adverbium einzuschieben, völlig übergeht, wie es *Sch.* tut AG 7,34; 23,14; Hebr 6,14; Jac 5,17. Hier ist „oratione oravit" ebenso mit: „er betete innig" wiederzugeben, wie es AG 5,28 richtig „strenge untersagen" heißt für „praecipiendo praecepimus ne". — Warum ist aus „ascendit in templum" Jo 7,14 ein mattes „er begab sich in den Tempel" geworden? vgl. Lk 18,10; AG 3,1. — 1 Petr 1,18 ist vanus μάταιος ausgefallen; es hat zu lauten: „von dem eitlen, von den Vorfahren ererbten Wandel (Lebensführung)".

3. Auffallend ist, daß der Verf., der den hl. Text sonst recht frei behandelt, die Form mitunter dort unverändert beibehält, wo verwickelte Perioden (z. B. Lk 1,68—74; 1 Kor 2,6—9; Kol 1,9—14) Schaltsätze (Rom 1,1—7) oder Anakoluthe (z. B. Rom 5,12) einen erläuternden Eingriff empfehlen.

II. Nach diesen Bemerkungen über die sprachliche Fassung der neuen Übersetzung ist an die weit wichtigere Frage heranzutreten, ob in ihr der Inhalt der neutestamentlichen

Bücher getreu und unversehrt wiedergegeben wird. Leider muß dieses Urteil gar oft ein ablehnendes sein, trotzdem bereitwillig zugestanden wird, daß der Verf. sehr oft als erster den richtigen Sinn durch eine wohlgelungene Übersetzung zum Gemeingut vieler gemacht hat.

1. Entschieden abzulehnen ist die Art, mit der der Verf. einen großen Teil der alttestamentlichen Zitate beurteilt und seine Ansichten über das Alte Testament (vgl. zu Mt 23,2: Deuteronomium) verwertet. Zunächst wird durch die Zensur „frei" oder „ungenau", die sehr oft vorkommt (allein im Römerbrief mindestens 11mal), beim theologisch nicht gebildeten Leser der ungünstige Eindruck erweckt, als ob die neutestamentlichen Schriftsteller es mit der Wahrheit nicht so genau genommen hätten. Eine Angabe, wie sie z. B. Jak 4,5 erscheint: die Stelle ist nur dem Sinne nach, nicht genau nach dem Wortlaute verwendet, wäre entschieden vorzuziehen gewesen. — Noch viel bedenklicher ist es, wenn von den hl. Schriftstellern behauptet wird, sie hätten Stellen des Alten Testamentes „nach rabbinischer Weise" „durch eine accommodatio aesthetica" (geschmackvolle Anwendung) angeführt. Dies soll vorliegen Mt 2,15; 18.23; 3,3; 27,8; AG 1,20; 1 Kor 1,19; 15,54 („hier übersetzt Paulus in rabbinischer Weise absichtlich das hebräische lanesah auf immer, mit ‚zum Siege'"). Gal 3,12 „beachte, daß Paulus in rabbinischer Weise diese Stelle in anderem Sinne gebraucht, als sie dort (Rom 10,5 oder Lev 18,5?) steht". Ebenso Gal 3,13. Eph 6,3 „die dem 4. Gebote angeschlossene Verheißung Ex 20,12 ist erst von nachexilischen Rabbinern [! Rabbinen] beigefügt". Hebr 2,13; 4,4 (wo angeblich „die eingeschobene Stelle Gen 2,2" verwertet ist) 10,4; 12,20. 21. — In den 3 Stellen, an denen behauptet wird, die Engel seien bei der sinaitischen Gesetzgebung beteiligt gewesen (AG 7,53; Gal 3,19: Hebr 2,2), sei von der Tätigkeit der Engel „nach rabbinischer Gewohnheit" die Rede; vgl. die Anm. zu AG 7,30! Wie wenig ein solches Verfahren sich rechtfertigen läßt, zeigt der verfehlte Erklärungsversuch des Verf. zu Gal 3,19: „Da die Gegner des Paulus pharisäische Juden waren, deren Vorfahren in den biblischen Berichten von Gotteserscheinungen die „Engel Gottes" (des Herrn) eingeschoben hatten, so benützt Paulus ihnen gegenüber gerade diesen geänderten Schrifttext, mit Recht betonend, daß nach diesem das Gesetz nicht einmal unmittelbar von Gott selbst stammt".

Es sei namentlich auf Mt 2,23 verwiesen, wo im Text nur ein Drittel des — textkritisch völlig gesicherten — Verses zu finden ist: „Als er [Josef] dahin [nach Galiläa] kam, ließ er sich in der Stadt

Nassaret nieder". Zum folgenden Teile des Verses heißt es in der Anm.: „Der Satz beruht auf falscher Etymologie des falsch geschriebenen Namens Nazaret und von Nazoraios, richtiger Naziraios . . . Man vgl. die etymologisierenden Namenserklärungen in der Genesis! Hebräisch heißt die Stadt wohl Nassaret. Der Satz ist Einschub eines Judenchristen".

Ebenso muß in der neuen Textausgabe die Art mißfallen, wie 4 dogmatische Stellen erklärt werden. Es sind Mt 1,16; 22,44; 26,26 (die beiden letzteren mit ihren Parallelen) u. Jo 20,22.

2. Zu Mt 1,16b lautet die Übersetzung: „Joseph trug als Erbsohn den Sohn Marias ein, Jesus, der da ist der Messias". In der Anmerkung werden zwei Behauptungen wiederholt, die der Verf. bereits in der Theol.-prakt. Quartalschrift 72 (Linz 1919) 547 ausgesprochen hatte: 1) „So lautete der Text ursprünglich" (in der Quartalschr. hatte er noch klarer gesagt: „Nach dem am Sinai aufgefundenen syrischen Texte lautete [Mt 1,16] ursprünglich sicher: . . . Ἰωσὴφ ἐγέννησε τὸν Ἰησοῦν", was „nur die gesetzliche Vaterschaft ausdrückt" und zu übersetzen ist: Joseph trug als Erbsohn den Sohn Marias „in das Geburtsregister ein"). 2) „Wegen der irreführenden Übersetzung des hebräischen Wortes holîd durch ‚zeugte' hat die Kirche den Text also abgeändert: ‚Jakob zeugte Joseph, den Mann Marias, aus der geboren ward Jesus . . .'" Gegen beide Behauptungen muß entschieden Einspruch erhoben werden.

ad 1. Bekanntlich hat *v. Soden* die erwähnte, nur in der syrischen Handschrift vom Sinai und (im 12. Jahrh.) von *Bar-Ṣalibi* vertretene Lesart in den Text aufgenommen; aber dabei hat er sie keineswegs, wie es *Sch.* tut, als sicheren Urtext ausgegeben, da er ihr im ersten Apparat die kanonische, auf die griechische Überlieferung sich stützende Fassung als „ernstlich als Urtext in Frage kommen könnend" (S. XXIV) zur Seite stellt. Auch diese bescheidene Behauptung *Sodens* wurde aufs entschiedenste abgelehnt. Der links-liberale *W. Bousset* beginnt seinen Bericht in der Theol. Rundschau 17 (1914) 150 mit den Worten: „Zu unserem Erstaunen liest v. Soden Mt 1,16 . ." und *J. Vogels* wirft Theol. Revue 13 (1914) 99 ihm vor, er sei „augenscheinlich in einer schwachen Stunde einem einzigen, ganz merkwürdig überschätzten Textzeugen" gefolgt. „Vergebens wird man in der Angabe nach einem zweiten Beispiele suchen, wo eine Sonderlesart des Sinai-Syrers als Urtext betrachtet wäre". *J. Vogels* hat ein Recht, so entschieden zu sprechen: er hat ja den Nachweis geliefert, daß der Text der Syrischen Evangelienhandschrift vom Sinai vielfach auf Tatians Harmonie zurückgeht und darum an Zeugenwert weit hinter der griechischen Überlieferung zurücksteht.

ad 2. Die Behauptung ist völlig unbewiesen — wo liegt ein Beispiel vor, daß sich je die Kirche einen derartigen Eingriff ins heilige Wort Gottes gestattet hat? Und wer sollte das gewagt haben? Etwa das Apostelkolleg? Oder Petrus oder Linus oder einer seiner Nachfolger? Wie war eine Abänderung noch möglich, als das Evangelium bereits verbreitet war? — Hätte *Sch.* als Hypothese den Gedanken zur Diskussion gestellt, der Übersetzer des Mt-Evangeliums, der bekanntlich für die Fehler 6,1; 23,35; 28,1 verantwortlich gemacht wird, habe hier eine sachlich belanglose Änderung des mißverständlichen angeblichen Urtextes vorgenommen, so könnte man eher in eine Erörterung eingehen. So aber ist seine mit völliger Sicherheit vorgebrachte Ansicht rundweg abzulehnen.

3. Schweren methodischen Bedenken begegnet sodann die Übersetzung von Mt 22,44 sowie der Parallelstellen (Mk 12,36; Lk 20,42; AG 2,34). εἶπεν ὁ Κύριος τῷ κυρίῳ μου dixit Dominus Domino *meo* mit: „Es sprach der Herr zum Herrn". *Sch.* läßt das Pronomen μου aus, weil angeblich im Urtext Ps 109 (110) 1 statt אֲדוֹנִי „mein Herr", richtiger אֲדוֹנָי „Herr" zu lesen ist. (Die Psalmen hebräisch und deutsch S. 179). — Nun wäre es zunächst die Aufgabe der Übersetzer des Neuen Testamentes, die Stellen so zu übertragen, wie sie im Neuen Testamente zu lesen sind. Es ist aber aus dem Textband *v. Sodens* zu ersehen, daß auch nicht eine einzige Variante einer der 4 Stellen vorliegt, an der der Genitiv fehlt. Was den Fundort im Alten Testamente betrifft, so lesen nicht nur die Massoreten und die neuesten Textausgaben von *Ginsburg* und *Kittel* אֲדֹנִי, sondern so lasen auch die alexandrinischen Übersetzer, bei denen das μου ebenso feststeht; dagegen geben sie „אֲדֹנָי mit dem bloßen κύριος wieder". *Gesenius-Buhl*[15] S. 9b; *Hatch-Redpath* p. 800—38. Man vgl. das Zeugnis der anderen griechischen Übersetzungen (bei *Field* p. 266), sowie das der Pešitta sowohl wie in der arabischen und äthiopischen Übersetzung. Möge der Verf. bezüglich derartiger Textveränderungen beachten, was *Alois Musil* richtig betont hat (Die Kultur 11 [1910] 11, vgl. diese Zeitschrift 37 [1913] 806 A. 2)!

4. Sowohl im Vorwort S. 3 f als auch im Nachwort S. 425 sucht der Verf. seine Übersetzung von Mt 26,26. 28 und der Parallelstellen (Mk 14,22 f; Lk 22,19; 1 Kor 11,23) zu rechtfertigen, die da lautet: „beim Mahle nahm Jesus das Brot, verwandelte es, brach es und reichte es den Jüngern". *Sch.* bemerkt zu Mt 26,26: „‚dankte' ist falsche Übersetzung der hebraisierenden Vulgata" eines hebr. בֵּרֵךְ.

Ehe die neue Übersetzung überprüft wird, sei auf die Lehre der Kirche verwiesen, nach der der Heiland die Verwandlung von

Brot und Wein vorgenommen hat durch die Worte „Dies ist mein Leib" (Decretum pro Armenis, *Denzinger*[10] n. 698. 715). Ist diese Lehre in der neuen Auffassung bewahrt? Schwerlich, denn in allen 6 Stellen findet sich das Partizip des Aorists εὐχαριστήσας, εὐλογήσας. Damit ist das bērēkh als eine den Verwandlungsworten vorausgehende Handlung bezeichnet. Wenn auch die Grammatiker dies Gesetz nicht als ausnahmslos geltend anerkennen (*Blaß*[2] S. 202; *Blaß-Debrunner* § 339,1) und betonen, es könne „dem Partizip des Aoristes das Moment der relativen Zeit fehlen, wenn seine Handlung mit der des aoristischen Verbum finitum identisch ist", so zeigen doch die von ihnen angeführten Beispiele, daß hier keine dieser Ausnahmen vorliegt: in Fällen wie ἀποκριθεὶς εἶπεν, προςευξάμενοι εἶπαν (AG 1,24; vgl. Mt 27,4; Mk 14,39; AG 10,33) folgen sich die zwei sachlich identischen Redeteile unmittelbar, während hier zwischen ihnen von zwei verschiedenen Handlungen berichtet wird (gewöhnlich wird vom Brechen und Verteilen erzählt, Mk 14,23 vom Darreichen und Trinken aus dem Kelche). Daraus ergibt sich, daß in der Ansicht *Sch.s* notwendig das Partizip des Präsens zu erwarten wäre und darum auch weiterhin zu übersetzen ist: „Nachdem Jesus den Segen gesprochen hatte". — Doch sehen wir davon ab und lassen wir gelten, daß das bērēkh sich auf diese Verwandlungsworte selbst beziehe; folgt etwa daraus, wie S. 4 behauptet wird, daß bērēkh die Bedeutung ‚verwandeln' angenommen hat"? Das hieße die Bedeutung von Worten ungebührlich erweitern und auch die Folgen von Handlungen in die Bedeutung einbeziehen. Wer behauptet denn, daß der Ausdruck „sich erkälten" die Bedeutung hat, „eine Lungenentzündung sich zuziehen", daß „dem Trunke ergeben sein" die Bedeutung habe „verrohen, verarmen"? Da müßten unsere Wörterbücher, welche dazu da sind, alle Bedeutungen der einzelnen Wörter zusammenzustellen. eine ungeheuerliche Ausdehnung annehmen. — Folgerichtig übersetzt der Verf. 1 Tim 2,1: „Vor allem ermahne ich dich, Bitten, Gebete [besser innige Gebete], Fürbitten und Messen verrichten zu lassen". Hier liegt ein ähnlicher Anachronismus vor, wie ihn der hl. *Hieronymus* (De viris ill. 7 ML 23,621) erwähnt durch die Mitteilung, das Wort „evangelium meum" bei Paulus bezeichne die Evangelienschrift des Lukas. Später freilich wurden diese neuen Bedeutungen mit den Worten evangelium, εὐχαριστία verbunden; damals aber sind sie noch nicht vorauszusetzen.

5. Ebenso verfehlt ist Jo 20,22 wiedergegeben: „Nach diesen Worten verlieh er ihnen übernatürliche Gewalt (insufflavit), indem er sprach: ‚Empfanget übernatürliche, heilige Gewalt'. Wieso ist es richtig, daß ἐμφυσᾶν wörtlich für Judenchristen [für die Johannes gar nicht geschrieben hat!] nicht anhauchen, sondern

höchstens angeistern oder begeistern heißen würde? (vgl. 3 Reg 17,21). Gegen die Bedeutung „heiliger Geist" wird S. 424 geltend gemacht, daß wir Menschen „als endliche Wesen den unendlichen Geist gar nicht empfangen können, weder ganz noch in Teilen, da er auch unteilbar ist". — Dagegen ist zu erwidern: wenn der Vater und der Sohn zum Gerechten „kommen" und „bei ihm Wohnung nehmen", wie Jo 14,23 richtig übersetzt ist, und wenn der hl. Geist „in uns wohnt" (ebd. 14,17; 1 Kor 3,16; 6,19), so können wir den hl. Geist doch empfangen: „kommen" und „den göttlichen Gast empfangen" sind doch korrelative Begriffe, von denen der eine den anderen bedingt und die entweder zugleich möglich oder gleichzeitig unmöglich sein müssen. Ein „Empfangen" des „unerschaffenen Geschenkes" ist aber möglich, insoferne die allgegenwärtige dritte göttliche Person mit der Seele des Gerechten dadurch inniger verbunden wird, daß in ihr etwas entsteht und vermehrt wird, was den hl. Geist darstellt oder seine Tätigkeit bedingt. Und warum bleibt *Sch.* dann bei der herkömmlichen Übersetzung „vom hl. Geist erfüllt werden" (Lk 1,41: AG 2,4) und „den hl. Geist empfangen" (8,15. 17—19; 19,2)? — Folgerichtig hat der Verf. auch sonst oft statt des Wortes „hl. Geist" eingesetzt „übernatürliches Leben", z. B. Rm 7,6; Phm 16.

6. Der Verf. gesteht S. 4, „er sei in der Zergliederung des Textes im großen ganzen *Fillion* gefolgt". Dabei war er aber, wie ein Blick auf die Einteilungen von AG, Rm, 1 Kor, Gal, 1 Tim, 1 Petr zeigt, nicht glücklich beraten; weit bessere Dienste hätte ihm *M. Hetzenauer* (Biblia s. Vulgata editionis, Ratisbonae 1914) geleistet.

7. Desgleichen gesteht *Sch.* S. 369 zu Beginn seiner dem Texte folgenden etwas dürftigen „Einführung in die Schriften des N. Bundes", daß er sich im allgemeinen an *J. Belser* halte. Gar manche Punkte beweisen, daß auch dieser Führer, von dem er namentlich den allzu sicheren Ton herübernahm, ihm nicht immer zum Vorteil gereicht hat.

So ist die Meinung des sonst so verdienten Tübinger Forschers, Mt und Mk haben ihre Schriften schon zu Anfang der Vierziger Jahre verfaßt (S. 370. 373), ganz ungenügend bewiesen. Die Ansicht vom Presbyter Johannes, welche *Belser* später zurückgenommen hat (Theol. Quartalschrift 97 [1915] 161—184) ist mit voller Sicherheit vorgelegt (S. 175 der Priester Johannes stammte aus „Enon bei Saalim"; S. 370: er „ist,.. mit dem Apostel nach Ephesus gezogen", „69/70 verließ er Jerusalem" und begab sich mit ihm nach Ephesus (S. 211. 371). — 3 irrige Ansichten *Belsers* über die Handschrift von Etschmiadzin (S. 376) mögen nach dem Faksimile bei *E. Nestle*, Einfüh-

rung ins N. T.[3] Tafel 9 verbessert werden. — Die Chronologie des Leidens Jesu ist gleichfalls nach *Belser* gegeben; doch hat *Sch.* eine 3jährige Lehrtätigkeit des Herrn angenommen. Auch die verfehlte Ansicht *Belsers*, daß man ein „wirkliches Wachstum im Erkennen, eine sittlich religiöse Entwickelung bei Jesus annehmen müsse", ist herübergenommen S. 85. — Desgleichen folgt er ihm auf Schritt und Tritt in der Chronologie der AG und der Paulinischen Briefe, wo wiederum alles mit völliger Sicherheit erscheint. Von der seit dem Erscheinen von *Belsers* Einleitung[2] aufgefundenen Gallioinschrift findet sich nur eine indirekte Erwähnung (zu AG 18,12). Selbst der verunglückte Ansatz von 1 Kor (Ostern 56), der fast 2 Jahre dem etwa Februar 58 geschriebenen Römerbrief vorausgegangen sein soll, hat Aufnahme gefunden (S. 400), ebenso die Stellungnahme *Belsers* zur Galaterfrage. Dabei enthalten S. 402 Zeile 5—8 von oben und Zeile 5—2 von unten einen Zirkelschluß. Auch andere unrichtige Behauptungen stammen aus *Belser*: Proprätor von Sizilien S. 168 [lies Prokonsul], Prätor von Mazedonien S. 406 [lies Legat], ebenso unsichere Angaben wie jene, daß Josephus die Werke des hl. Lukas in Rom gelesen hat S. 384 f.

8. Wiederholt behauptet der Verf. im Gegensatz zur heute fast allgemein üblichen Ansicht, daß die Quellen, auf welche unsere neutestamentlichen Schriften zurückgehen, nicht in der damals üblichen aramäischen Umgangssprache, sondern in der Sprache des A. T., im Hebräisch abgefaßt waren (S. 370. 377). Ja, er geht soweit zu behaupten: „Ich bin überzeugt, daß Christus seine Lehre hebräisch vortrug, bei ihrer Erklärung aber und im gewöhnlichen Verkehr sich des Aramäischen bediente" (S. 370 A. 2). Die zwei hervorragendsten der Apostel wurden AG 4,13 für ἰδιῶται erklärt, waren also wohl des Hebräischen unkundig! Freilich den Pharisäer ša'ûl redet der Herr mit diesem seinem hebräischen Namen an (AG 26,14). — *Sch.s* Beweis beschränkt sich auf die Analogie einiger alttestamentlicher Bücher („Sirach und höchstwahrscheinlich auch das Buch der Weisheit" S. 370) und 3 Stellen, an denen im Aramäischen nicht erklärbare hebräische Worte und Wendungen vorliegen (Mt 1,21; AG 3,8; Jak 2,4). Man beachte zum ersten, daß der Zöllnerevangelist fürs Volk, nicht ausschließlich für die Schriftgelehrten schrieb; zum zweiten erwäge man, wie sehr die zwei Dialekte sich gegenseitig beeinflußten: das Neuhebräische der Mišna, Tosephta und der Midraschim ist von Aramaismen, das Aramäische der Talmude von Hebraismen durchsetzt (*C. Brockelmann*, Grundriß I S. 10. 15. 18; *M. Margolis*, Sprache des bab. Talmuds S. 1).

9. Es sei auf einige Einzelheiten verwiesen. Im Stammbaum bei Mt ist das 39mal vorkommende „genuit" stets — nach dem irrtümlicher Weise für 1,16 vorausgesetzten Urtexte — übersetzt mit: „N. trug als Stammhalter den N. ein". Diese fast anachronistisch klingende Behauptung wird schon widerlegt durch die Tatsache, daß es vielfach dem Vater unbekannt war, welcher seiner Söhne die messianische Linie fortpflanzen sollte. So war nach der Ansicht des Jakob nicht Juda, sondern Joseph als Stammhalter gedacht [Gen 48,22). Ferner läßt sich diese Übersetzung nicht anwenden auf die Fälle, in denen der Stammbaum Lücken aufweist (vor V. 5; 8; nach V. 12). — 2,4: „scribae populi" „die Schriftgelehrten unter den Laien"? — Sind 5,3 wirklich „die Herzverzagten" selig gepriesen und ist 5,34 „ich aber rate euch" zu übersetzen? Ist wirklich 6,4 „ein ‚vor der Welt' zu ergänzen?" — 6,24 „aut unum (τὸν ἕνα) odio habebit et alterum (τὸν ἕτερον) diliget" „er wird entweder Gott vernachlässigen und den Teufel bevorzugen". Damit hat *Sch.* den hl. Text abgeändert, der hier ein natürliches Bild vorlegt und erst 24c die übernatürliche Lehre beifügt. — 9,34 „als der Oberste der bösen Geister treibt er die bösen Geister aus". Im Griech. heißt es ἐν τῷ ἄρχοντι. — Ob der Verf. viele Anhänger finden wird mit seiner Behauptung, das Wort ζαβούλ in Beelzebul sei das griechische διάβολος? Vgl. *G. Dalman*, Aram. Grammatik² S. 137 A. 2. — 12,4: Wieso sind die „panes propositionis" „die Brote des Innenraumes"? — Zum Worte „multi vocati, pauci electi" Mt 20,16 (unsicher!) 22,14 heißt es S, 4: „πολλοί bedeutet wie späthebräisch rabbîm (mit und ohne Artikel) ‚alle' . . . umgekehrt steht πᾶς hebr. kol ‚jeder, alle' gewöhnlich übertreibend für ‚viele'". Die erste Behauptung ist nicht bewiesen, die zweite geht entschieden zu weit. — Zu 21,12 wird angegeben, die Tempelreinigung sei am Freitag den 8. Nisan = 31. März erfolgt; zu Jo 12,1 heißt es, daß an diesem Tage der Herr nach Bethanien gekommen ist. — Mt 26,6 u. Mk 14,3 liest man ohne weiteren Beweis: „Die Worte ‚im Hause Simons des Aussätzigen' sind (unrichtiger) Einschub nach Lk 7,36 . . . das Haus, wo diese Salbung geschah, war das Haus der 3 Geschwister Lasarus, Maria und Marta".

Aus dem Mk-Evangelium sei erwähnt 14,51 f: diese Stelle von dem „im bloßen Unterrock (!)" fliehenden Jüngling, der den „wollenen Überwurf" zurückläßt, wird S. 372 A. 2 ohne weiteres auf Markus bezogen; aus einer brauchbaren Hypothese ist eine sichere Wahrheit geworden. — S. 376: Die Behauptung: „es ist undenkbar, daß Markus nicht selbst diese Verse (16,9—26) geschrieben hat", steht in einem merkwürdigen Widerspruch mit der Stellungnahme des Verf. zu Mt 1,16. Während die Worte „Joseph genuit Jesum" — vom späten Barṣalibi abgesehen — nur in der syrischen Handschrift des Sinai sich

finden, gesellt sich hier zum Zeugnis dieser Handschrift, die den Mk-Schluß nicht hat, noch das — freilich nicht ganz eindeutige — der zwei besten griechischen Handschriften B u. ℵ. Warum soll also der Syrosinaiticus hier sicher Unrecht haben und im andern Falle, wo er allein steht, sicher im Rechte sein?

Im Lk-Evangelium erhalten einige allbekannte Stellen eine fragwürdige Verbesserung: 1,28. 42: „Du glücklichstes Weib"; 2,14: „Ehre ward Gott im Himmel zuteil und Heil den guten Menschen auf Erden". Wozu erfolgte hier die vom hl. Text nicht geforderte Einschränkung auf die Vergangenheit? — „Maria war zur Zeit der Reise von Nassaret nach Bethlehem bereits die angetraute Gattin Josefs, nicht mehr bloß eine Verlobte, wie zur Zeit, als sie Elisabet besuchte" S. 384. Vgl. dagegen *M. Flunk* in dieser Zeitschrift 12 (1888) 656—86. *J. Sickenberger,* Bibl. Zeitfragen VII 11/12 S. 10. — Zu 3,1 heißt es: „Das 15. Jahr des Tiberius . . . ist das Jahr 25, da Tiberius 10 n. Ch. Mitregent ward". Damit steht gleich im Widerspruch die Amtsdauer des Pilatus, die in der folgenden Zeile richtig für 26—36 angegeben wird. — Während bereits *Ecker*, die Stuttgarter Ausgabe und *K. Rösch* richtig Lk 18,12 den Pharisäer sprechen lassen: „ich gebe den Zehnten von allem, was ich [mir] erwerbe" ὅσα κτῶμαι, übersetzt der Verf. noch immer nach der Vulg.: „was ich besitze", als ob es heißen würde „ὅσα κέκτημαι" und als ob der Zehnt vom Besitz und nicht vom Zuwachs entrichtet worden wäre. — Der sehr schwer zu übersetzende Vers 22,25 hat die Fassung erhalten: „die Könige der Heiden knechten sie [wen?] und ihre Machthaber werden trotzdem Wohltäter genannt". Er hat wohl zu lauten: „obwohl unter den Heiden die Könige eine Gewaltherrschaft ausüben, so lassen sich doch die Machthaber mit dem Namen ‚Wohltäter' benennen".

Joh 1,9 sollte heißen: „Das göttliche, alle Menschen erleuchtende Licht war daran, in die Welt zu kommen", vgl. *Sickenberger* in Veröffentl. des Kircheng. Seminars München III, 1 S. 275—94. — 1,25 οὔτε ὁ προφήτης heißt nicht „noch sonst ein Prophet". — 12,28 lautet „Vater, verherrliche deinen Sohn" (σοῦ τὸ ὄνομα). — 13,1 „in finem dilexit eos" „da er die Seinen unendlich liebte, so weihte er sie", denn ἠγάπησεν ist nur aus ἡγίασεν verschrieben worden. — Große Fragezeichen seien gesetzt zu 14,6: „ich der wahre Lebensweg", 15,1: „ich bin der göttliche Weinstock", 17,17: „rüste sie aus mit göttlichem Wesen" (sanctifica eos in veritate). — 18,3: „Indessen holte Judas eine Cohorte" (τὴν σπεῖραν); die hier erwähnte Kohorte, von der wohl nur ein kleiner Teil ausrückte, bestand nicht, wie die Anmerkung behauptet, aus 600, sondern aus 1000 Mann.

In der Apostelgeschichte findet der Verf. eine Ungenauigkeit an der Stelle 1,12: „der Ölberg war einen Sabbatweg von Jerusalem

entfernt". Er berechnet nämlich den Sabbatweg auf 6 Stadien (à 185 m, also c. 1100 m), während er tatsächlich 2000 Ellen à 0·45 m, also etwa 900 m und somit nur 5 Stadien betrug. Folglich ist die Angabe des Josephus, der A. 20, 8, 6 n. 169 die Entfernung des Ölbergs von der hl. Stadt mit 5 Stadien bemißt, nur eine Bestätigung der des hl. Lk. — 8,27. Unter „Äthiopien ist hier die Halbinsel Meroë am obern Nil zu verstehen". Dafür sollte es heißen: „das Reich mit der Hauptstadt Meroë am obern Nil". — 9,4 „während er [Paulus] sich niederwarf", πίπτω drückt kaum ein freiwilliges Niedersinken aus. — 13,17 „die Bewohner Jerusalems und ihre Behörden": lies wie Mk 16,9: besonders ihre Behörden. — 13,19 habe sich Paulus an die nachexilische jüdische Tradition gehalten und 7 Volksstämme in Kanaan angenommen, während es deren nur 6 gab. — AG 17,23 ἀγνώστῳ θεῷ wird „dem unbekannten Gotte" übersetzt, da „im Spätgriechischen wie im Späthebräischen der Artikel vernachlässigt wird". Allein die Inschrift ist entschieden polytheistisch gedacht und darum hat der unbestimmte Artikel auch weiterhin zu bleiben.

Rom 2,21 sollte der zweite Teil des Vordersatzes der kunstvollen Periode lauten: „wenn aber du, der du andere lehrst, dich selbst nicht belehrst". — 3,25 wird übersetzt: „um sich gütig zu erweisen durch die Vergebung der früheren Sünden"; dafür sollte es heißen: „um seine Gerechtigkeit zu beweisen gegenüber der Tatsache, daß er früher die Sünden duldete". — 6,14 steht das Futurum κυριεύσῃ (wohl befehlend), also ist die Übersetzung: „die Sünde hat keine Gewalt" ungenau. — 1 Kor 7,1 „betreff dessen, was ihr mir weiter schreibt, bemerke ich". Hier ist wohl der Anakoluth richtig aufgelöst, von einem „weiter" aber ist nichts zu lesen. Der Verf. hätte beachten sollen, daß erst hier (nicht schon 5,1) der zweite Teil des Briefes beginnt, die Beantwortung der durch Stephanas überreichten Anfragen der Gemeinde von Korinth. — Eph 1,1 ist Laodizea gleich in den Text aufgenommen worden. — Phil 3,19 „ihr Ruhm sind ihre Verbrechen". Die bisherige Übersetzung „ihr Ruhm besteht in ihrer Schande" kann kaum durch eine genauere ersetzt werden, da diese nach des *Ambrosiasters* richtiger Umschreibung lauten müßte: „gloriantur in pudensis circumcisis" ML 17,417. — 4,5 „Dominus prope est" soll Übersetzung sein von Maran atha (1 Kor 16,22) und dieses eine „Begrüßungsformel wie Hallelujah" sein. — 2 Thes 2,7 warum ist ὁ κατέχων mit das Hindernis übersetzt? Der Apostel unterscheidet doch so scharf das persönliche Hindernis von dem V. 6 erwähnten sächlichen τὸ κατέχον. — 1 Tim 1,4: intendere genealogiis: Geistergeschlechtern anzuhangen; nach der Anm. seien die — wohl nachapostolischen — Gnostiker gemeint. — 3,16 die Übersetzung; „der als Mensch erschienen ist, siegte als Gott"

ist im Hinblick auf Ps 50 (51) 6 möglich, ohne daß „jede andere Übersetzung und Auslegung hinfällig" und so scharf abzulehnen wäre. 5,3 sollte lauten: „unterstütze die Witwen, welche wirklich verlassen sind". Zu „honorare τιμᾶν" vgl. Prov 3,9: Eccli 38,1; Tob 1,16. — 2 Tim 3,8 ist nicht eine jüdische Sage, sondern eine jüdische Überlieferung verwertet. — Hebr 1,2 saecula οἱ αἰῶνες „beide Welten"? Warum nicht das Weltall? 10,23 sollte lauten: „laßt uns unentwegt festhalten an unserem hoffnungsfreudigen Bekenntnis".

In der Erklärung der Apokalypse will der Verf., der sich hier allzu eng an *Tiefenthal* anschließt, die Stelle 12,14 („eine Zeit und zwei Zeiten und eine halbe Zeit) von den ersten 3½ Jahrhunderten verstehen; darauf sei gefolgt das tausendjährige Reich 453 (Attila weicht vor Leo d. Gr.) bis 1453. Die Zahl χξς 666 (13,18) wird erklärt: Christus (χς) besiegt die Schlange (ξ = Schlangenbuchstabe!).

Der Leser wird sich aus dem Gesagten selbst ein Urteil bilden können über die Worte des Verf. S. 425: „Wer immer die Vulgata nach den Beschlüssen des Tridentinums ... als authentischen Schrifttext benützt, kann sie nur so, wie ich sie verstehe und übersetze, richtig gebrauchen". Vielmehr wird man sich angesichts derartiger Mißgriffe angeregt fühlen, umso treuer der Vätererklärung zu folgen, welche uns im erwähnten Dekrete (*Denzinger* 785 f) als Richtschnur vorgeschrieben ist. Die Freude, welche in der Tagespresse über die vorliegende Bibelausgabe ausgesprochen wurde, wird erst dann, wenn sie noch einer gründlichen Verbesserung unterzogen wird, berechtigt sein. In der vorliegenden Form wird das mit so vieler Arbeit geschaffene Werk wohl den Fachprofessoren reiche Anregung bieten, über diesen Kreis hinaus aber muß es vielfach mehr störend als fördernd wirken.

Innsbruck. Urban Holzmeister S. J.

Die hl. Schriften des N. T. übersetzt u. erklärt von *P. Dausch*, *M. Meinertz*, *J. Rohr*, *J. Sickenberger*, *A. Steinmann*, *F. Tillmann*, *W. Vrede*. Lieferung 13. 14. 15. 17. 20. 21. 22: Geschichte des N. T. von *Jos. Sickenberger*. Die älteren Evangelien erklärt von *Petrus Dausch*. Bonn, Hanstein, 1916—18. 548 S. gr. 8°. M 9.50 u. 30% Zuschlag.

Zu jenen Teilen der „Bonner Bibel", welche besonders stark gebraucht und dabei volles Lob finden werden, gehört der Synoptiker-Kommentar des Dillinger Exegeten *Petrus Dausch*. Der Breslauer Forscher *Jos. Sickenberger* hat ihm eine gehaltvolle Ein-

leitung über Kanon, Text und Kritik des N. T. vorausgeschickt. Im allgemeinen sind die den 3 Evangelien gemeinsamen Stücke bei Mt behandelt; so ist die Erklärung des hl. Markus auf 46 Seiten erledigt und nur der starke Umfang des Sondergutes im 3. Evangelium macht, daß die Lukaserklärung einen größeren Umfang erhielt. Indes tritt hierin offen zutage, wie schwer die Einzelerklärung der Evangelien gelingen will.

Die ganze Darlegung zeigt, daß ein erklärter Gegner der Zweiquellentheorie das Wort führt, welcher in den schwebenden Fragen im konservativen Sinne Stellung nimmt. Derselbe lobenswerte Standpunkt offenbart sich in der Bewertung der alttestamentlichen Zitate. Die reiche Literatur ist mit großem Fleiße gesammelt und mit gleichem Geschicke verwertet, wenn auch dem Zweck des Werkes entsprechend lange Listen der für jede Frage verwerteten Arbeiten nicht Aufnahme fanden. Die Darstellung empfiehlt sich durch ihre einfache und klare Fassung.

Es ist nicht der Zweck dieser Anzeige, auf besonders gelungene Einzeldarstellungen lobend zu verweisen oder alles Zweifelhafte, Schiefe und Unrichtige zusammenzustellen, was bei einer so inhaltsreichen Darstellung unvermeidlich ist. Indessen sei hervorgehoben, daß das Translationssystem, welches in der Frage nach dem Todestage des Herrn gewählt wurde (316—318), von allen vier Hauptformen der hier aufgestellten Ansichten wohl die wenigsten Beweise auf seiner Seite hat. Was über die Stellungnahme einzelner Autoren, z. B. *Lagrange*, *Schneid*, *Strack*, zu dieser Frage mitgeteilt wird, ist nicht genau. Folgerichtig wird der Psalmsonntag als jener 10. Tag des Nisan erklärt, an dem nach Ex 12,3 das Osterlamm ausgewählt werden mußte; aber dabei ist übersehen worden, daß die Mišna (Pes 9,5) feststellt, diese Bestimmung habe ausschließlich Geltung gehabt fürs erste Paschafest, das beim Auszug aus Ägypten gefeiert wurde.

Nicht vollends gelungen sind die Angaben über Maße, Gewichte, Münzen. Während zu Mt 13,33 bemerkt wird, das Epha (= 3 Sea) habe nach *Josephus* und *Hieronymus* etwa 40 Liter, nach neueren Berechnungen 20—36 Liter, umfaßt, wird zu Lk 16,4—7 das gleichgroße Bath wieder zu 40 Liter berechnet: unter dieser Voraussetzung ist die — nicht erwähnte — Ansicht, es handle sich im Gleichnis vom ungerechten Verwalter nicht um Schuldner, sondern um Pächter, freilich etwas auffallend, da dann die jährlichen Pachtschillinge etwas hoch eingeschätzt wären.

Betreffs der Münzen heißt es zu Mt 21,12, die Wechsler tauschten „gegen Aufgeld griechische, römische, auch altjüdische Münzen in die unentbehrliche Tempelabgabe, die Doppeldrachme, um“. Hier dürfte

es sich wohl um den umgekehrten Vorgang handeln. Zudem ist der als Tempelsteuer vorgeschriebene Halbšekel nicht ohne weiteres mit zwei [attischen] Drachmen gleichzusetzen und die Scheidung vom gemeinen Šekel zu 2 Drachmen = Denaren (à 0·79 M) und heiligen Šekeln mit dem doppelten Werte (S. 315) ist für die Zeit des Herrn kaum anzunehmen. Nach dem von *A. Hultsch* (Metrologie S. 472) als Endergebnis vorgelegten Werte ist der Šekel als 3½ Drachmen anzusehen und somit wäre sein Wert 2·69 M. Damit hätten wir für den Judaslohn gegen 80 Mark zu rechnen. *D.* setzt dasselbe Wertverhältnis S. 416 voraus, wo er den Lösepreis für die Erstgeburt, 5 Šekel, „auf etwa 14 Mark" bestimmt. Wenn dann S. 315 die 30 Šekel, wie man es oft liest, als „Sklavenpreis" angegeben werden, so wäre zu beachten, daß in der Zeit des Herrn der Preis von Sklaven, so verschieden er auch war, den Judaslohn sehr beträchtlich überstieg. Vgl. die interessanten Angaben fürs römische Ägypten bei *W. Schubert*, Einführung in die Papyruskunde, Berlin 1918, S. 466.

Zur biblischen Geographie wären folgende Einzelheiten zu bemerken. Nach *Dalmans* Ausführungen (Orte und Wege im Leben Jesu S. 367) spricht nicht allzuviel für das S. 406 empfohlene Jûṭa = Jaṭṭa bei Hebron als Heimat des hl. Johannes. S. 116. Vgl. diese Zeitschrift 44 (1920) 451. — S. 336 ist zuviel gesagt, wenn es heißt, daß die Prätoriumfrage „zugunsten des [traditionellen] Sionberges entschieden zu sein scheint". Wenigstens sollte sich der Verf. nicht S. 339 auf „die ältesten Pilgerberichte" berufen, welche das Richthaus des Pilatus in die Nähe des Tempels verlegen (Itinerarium Burdigalense n. 523; Theodosius c. 7; Itinerarium Placentinum c. 23. Corpus S. Eccl. Lat. 39, 22,20; 141,10; 175,3). — In der Emmausfrage neigt der Verf. S. 524 zu dem durch das Zeugnis der Handschriften empfohlenen Emmaus-Kubebe (nach *Dalman* ist el-iḳbēbe zu sagen. Palästina-Jahrbuch 9 (1913) 13; 10 (1914) 21. Orte und Wege S. 221. 227). Nur sollte nicht behauptet werden, daß der Ausdruck „es geht gegen Abend und der Tag hat sich schon geneigt" auf die Zeit gegen 6 Uhr abends weist: er paßt eher auf den Nachmittag, 3—4 Stunden vor Sonnenuntergang, wie sich aus Jud 19,9. 14 ergibt. Vgl. Jer 6,4 und die Zeitangaben Mt 14,15; Mk 6,35; Lk 9,12,

Wenn *D.* im ganzen nur 66 Parabeln des Herrn im Evangelium annehmen will (S. 211), so dürfte er sich wohl nicht an die gewöhnliche, gutbegründete Fassung des Parabelbegriffes halten. Vgl. diese Zeitschrift 42 (1918) 150 f. — S. 280 will er aus der Parabel vom Hochzeitsmahle schließen, daß „die Epoche der Heiden erst nach der Zerstörung Jerusalems beginnt"; damit scheint er allzuviel zu allegorisieren; die Bildhälfte ist aus sich zu erklären. — Die bekannte Schwierigkeit aus Mk 3,21 ist nicht genügend ausführlich besprochen.

— Abzulehnen ist, was zu Lc 1,69 bemerkt wird: „das Bild vom Horn“ sei „hergenommen vom fabelhaften Einhorn“, das Ps 92,11; Is 34,7 erwähnt sein soll. Allein an jenen Stellen ist unter dem רְאֵם nur der Wildochse gemeint. — S. 421: Die Lysanias-Schwierigkeit wurde nicht so sehr durch Zeugnisse des Josephus als durch zwei gleichlautende Inschriften endgültig gelöst (*E. Schürer* I³ 718 f. Revue biblique NS 9 (1912) 533—40). — Daß im Stammbaum des Herrn beim hl. Lk nichts anderes als die Ahnenreihe des hl. Joseph verstanden werden kann, S. 424, ist unrichtig; die für diese Auffassung notwendige Annahme von einer Leviratsehe zwischen Stiefbrüdern, welche nur die Mutter gemeinsam hatten, widerspricht dem ganzen Zweck der Leviratsehe, das unbewegliche Eigentum derselben Familie zu erhalten, und ist nicht durch Zeugnisse belegt.

Innsbruck. Urban Holzmeister S. J.

The English Catholics in the reign of Queen Elizabeth. A Study of their Politics, civil Life and Government. By *John Hungerford Pollen S. J.* 1558—1580, from the Fall of the old Church to the advent of the Counter-Reformation. With Illustrations. [London] Longmans, Green and Co., 1920. XII u. 388 S. 8⁰ 21 Sh.

The Institution of the Archpriest Blackwell. A Study of the Transition from paternal to constitutional and local Government among the English Catholics, 1595 to 1602. By *John Hungerford Pollen S. J.* Longmans, Green and Co.. 1916. 8⁰. XII, 106 S. 5 Sh.

1. England ist bekannt durch seinen Reichtum an Geschichtsquellen wie durch den Eifer, mit dem sie gesammelt und der Benutzung zugänglich gemacht werden; die riesenhafte Dokumentensammlung des Londoner Record Office, die mächtigen Quartbände der Calendars of State Papers, die Ausgaben der mittelalterlichen Chroniken in den Rolls Series, die Jahresbände der zahlreichen Privatgesellschaften für Geschichte, Archaeologie, Liturgie sind dafür ein mehr als ausreichender Beweis.

Auch unter den englischen Katholiken ist das Interesse für ihre große Vergangenheit, namentlich für die Leidenszeit seit dem 16. Jahrhundert, außerordentlich rege. Was sich auf Kardinal Allen, den „Moses“ der englischen Katholiken, bezieht, auf die Seminarien des Festlandes, diese Pflanzschulen von Missionären und Martyrern, und namentlich auf die Blutzeugen, wird durch eifrige Forschungen in den Archiven aufgespürt, in manchmal umfangreichen Veröffentlichungen zugänglich gemacht und darf sicher sein, daß es mit Dank angenommen wird. Die umfangreichste derartige Aktenpublikation, die von Henry Foley († 1891)

gesammelten Erinnerungen der englischen Jesuitenprovinz, umfassen sieben Bände mit nicht weniger als 6000 Seiten[1]. Die Veröffentlichung der Tagebücher des Kollegs von Douay, begonnen 1888 von dem Oratorianer Knox, wurde jüngst wieder aufgenommen[2]). Die Quellenberichte über die englischen Martyrer bilden schon eine stattliche Sammlung, die noch immer mehr anwächst und den alten Challoner nicht unwesentlich ergänzt. Als man am 10. Juni 1904 zur Gründung einer katholischen Historischen Gesellschaft, der Catholic Record Society, schritt, meldeten sich sofort 73 Teilnehmer, die zu dem jährlichen Beitrag von einer Guinee, 21 Mark, bereit waren; schon im folgenden Jahr war ihre Anzahl auf 280, im Jahre 1910 auf 372 gestiegen, so daß die katholische Historische Gesellschaft an Zahl der Teilnehmer alle ähnlichen Unternehmen überflügelte. Bei der geringen Zahl der Katholiken in England sind solche Tatsachen gewiß ein doppelt schätzbarer Beweis für die liebende Bewunderung, mit welcher der englische Katholik zu den großen Gestalten seiner glorreichen Vergangenheit emporblickt.

Doch all diese Sammlungen und eine Anzahl Darstellungen, die sich daran anschließen, beziehen sich fast nur auf die Persönlichkeit und Schicksale einzelner hervorragender Bekenner der alten Kirche. Was die Katholiken als Gemeinschaft erlebten und erduldeten, wie der Lauf der großen Weltereignisse ihre Geschicke bestimmte oder beeinflußte, hat bis in die jüngste Zeit eine zusammenhängende Darstellung nicht gefunden. Im Jahre 1911 versuchte eine solche *A. O. Meyer* in einem Buch, das durch glänzende Darstellung und ein nicht genug zu rühmendes Streben nach Unparteilichkeit sich auszeichnet[3]). Ein Gegenstück dazu bietet uns jetzt *P. Pollen.*

---

[1]) Records of the English Province of the Society of Jesus. Vol. I—VII, 1877—1883.

[2]) The First and Second Diaries of the English College at Douay, London 1878. Das dritte, vierte, fünfte Tagebuch sind herausgegeben von Edwin Burton in Catholic Record Society X, London 1911.

[3]) England und die katholische Kirche unter Elisabeth und den Stuarts. Von Arnold Oskar Meyer. Erster Band: England und die katholische Kirche unter Elisabeth. Rom 1911. 4°. XXV u. 489 SS. Ins Englische übersetzt unter dem Titel: England and the Catholic Church under Queen Elizabeth. Authorized English Translation. By the Rev. J. R. McKee, M. A., of the London Oratory. London 1916. 8°. XXI und 555 SS.

Der Verfasser hat sich seit Jahrzehnten um die Geschichte der englischen Katholiken namentlich unter Elisabeth verdient gemacht, zunächst durch Aufspürung neuer Quellen in englischen, römischen, spanischen Archiven; die neueren Veröffentlichungen von Akten über die englischen Blutzeugen stammen vorwiegend aus seiner Hand[1]); einigermaßen verwandt sind seine Publikationen zur Geschichte der Schottenkönigin Maria Stuart. In zahlreichen Aufsätzen, namentlich in der Zeitschrift der englischen Jesuiten „The Month", hat er dann viele der dornigen Fragen, an denen die Geschichte der englischen Katholiken so reich ist, eingehend untersucht und allseitig erörtert. Das vorliegende Buch ist eine Zusammenfassung und Ergänzung dieser Einzelstudien zu einem größeren darstellenden Werk.

Den Vergleich mit seinem Vorgänger braucht *P.* nicht zu scheuen. Die glänzende Darstellung, über welche *A. O. Meyer* verfügt, zeigt *P.s* Arbeit freilich nicht; sie ist aus Einzeluntersuchungen entstanden und verleugnet diesen Ursprung nicht, dafür ist aber die Behandlung der einzelnen Fragen weit eingehender und tiefer. Schon der äußere Umfang der beiden Bücher zeigt es: rechnet man die von Meyer gedruckten neuen Aktenstücke ab, so behandelt ungefähr auf der gleichen Seitenzahl (der englischen Ausgabe) *Meyer* Elisabeths ganze Regierungszeit, *Pollen* nur deren erste Hälfte. Die einzelnen Tatsachen zum Aufbau der Geschichte der englischen Katholiken sind denn auch bei ihm reichlicher als irgendwo anders zusammengetragen. Schon darin lag keine kleine Schwierigkeit; wenn für einzelnes, wie z. B. die Nuntiaturen Parpaglias und Martinengos, die unter Pius IV Elisabeth zum Trienter Konzil einladen sollten, die Quellen reichlich fließen, so müssen für anderes die Notizen zur Katholikengeschichte mühsam aus Gesandtschaftsberichten zusammengesucht werden, die das Religiöse nur in zweiter Linie berücksichtigen. Es kommen so bei *P.* ungefähr die sämtlichen Welthändel der damaligen Zeit zur Sprache, soweit sie eine Beziehung zu den englischen Katholiken haben,

---

[1]) Acts of English Martyrs hitherto unpublished. By *John Hungerford Pollen.* London 1891. *J. H. Pollen*, Unpublished Documents relating to the English Martyrs I 1584—1603 (Cath. Record Soc. V) London 1908; The Martyrs declared venerable. Edited by *Edwin H. Burton* and *J. H. Pollen*, I 1583—88 London; W. Allen, A briefe historie of the glorious martyrdom of twelve rev. priests, Father Edmund Campion and his Companions; ed. by *J. H. Pollen.* London 1908, Biographies of English Catholics in the eighteenth Century by the Rev. *John Kirk*, edited by *J. H. Pollen* and *Edwin Burton*, London 1909,

geeignet sind, ihre Lage zu erleichtern oder zu verschlimmern, und die Darstellung schöpft durchweg aus den ersten Quellen. Daß des Benediktiners *L. Serrano,* des jetzigen Abtes von Silos, Correspondencia diplomática entre España y la Santa Sede durante el pontificado de S. Pio V, Roma 1914 nicht mehr benutzt wurde, wird man wohl dem Weltkrieg auf Rechnung schreiben dürfen oder vielleicht auch der Gewohnheit des Britischen Museums, größere Werke erst nach deren Vollendung anzuschaffen.

Größere Schwierigkeiten als die Sammlung der geschichtlichen Tatsachen bereitet das Urteil über manche Persönlichkeiten und Ereignisse, mit denen *P.* sich zu beschäftigen hat, wie z. B. über die Bannbulle Pius' V gegen Elisabeth, die Verschwörung des Ridolfi, den Aufstand von 1569. Unseres Erachtens liegt *P.s* Stärke gerade in der allseitigen und scharfsinnigen, ruhigen und nach beiden Seiten hin unparteiisch abwägenden Wertung der Quellenzeugnisse und Würdigung der Persönlichkeiten, in der Erörterung der Ursachen und der Tragweite der einzelnen Tatsachen und in deren Einordnung in die großen Zusammenhänge der Weltereignisse. Wenn wir in dieser Beziehung noch einen Wunsch hätten, so wäre es der, daß der Verfasser mehr auf die Grundsätze und Anschauungen eingegangen wäre, die den einzelnen Entscheidungen, namentlich der päpstlichen Politik, zugrunde liegen. Das 16. Jahrhundert ist eine Zeit des Übergangs, eine neue Welt bricht an, aber vielfach stehen die leitenden Männer noch auf dem Boden der mittelalterlichen Anschauungen. Nun haben freilich heute weite Kreise einen Widerwillen dagegen, sich in Erörterungen grundsätzlicher Natur einzulassen. Wir meinen aber, daß es in maßvoller Weise doch geschehen muß, denn das Tun und Denken der damaligen Menschen ist nur auf Grund solcher Darlegungen zu verstehen.

Die acht Einschaltbilder des Bandes geben in Lichtdruck alte Porträts von Elisabeth, Burghley, Philipp II, Pius IV u. V, Campion, sowie das Original der Bannbulle gegen Elisabeth und eine Proklamation der schottischen Regierung von 1572 betreffend eine angebliche Päpstliche Liga gegen die Protestanten.

Der umstrittenste Punkt in der damaligen Katholikengeschichte betrifft wohl die Bannbulle Pius' V. Es sei deshalb *P.s* Urteil über diesen Schritt des Papstes hier der Hauptsache nach wiedergegeben (p. 156 f): „Wenn die Bulle unter so vielen Rücksichten ein Fehlgriff zu nennen ist, so beweist das noch nicht, daß ihre Wirkung ganz oder auch nur vorwiegend eine schädliche war. Alba und Philipp hatten ohne Zweifel recht, wenn sie schlimme Folgen voraussagten: die Minderung des päpstlichen Ansehens, Gewissensunruhen für die Gläu-

bigen, den Abfall von manchen, die vorher, wenn nicht entschieden, so doch immerhin noch auf dem Boden der alten Kirche standen. Aber auf der andern Seite war es ein unschätzbarer Vorteil, wenn es nunmehr jedermann offenbar wurde, daß Elisabeth und ihre Anhänger von der katholischen Kirche abgeschnitten waren . . . Die Bulle schuf Klarheit darüber, daß es Sünde sei, die protestantischen Kirchen auf ihren Befehl hin zu besuchen; den Katholiken der Tudorzeiten mit ihrer bedauernswerten Neigung, die religiöse Freiheit der Laune des Fürsten zu opfern, hatte das bisher durch nichts begreiflich gemacht werden können. Nun aber fingen endlich die Weigerer des Kirchenbesuchs an, eine besondere Klasse zu bilden, die einen eigenen Namen, den der Recusanten erhielt.

„Schon vorher gab es allerdings solche Weigerer; die Regierung hatte anfangs weder das genügende Beamtenheer, um Gehorsam zu verlangen, noch besaß sie genügend festen Boden unter den Füssen, um ihn erzwingen zu können. Aber als ihre Macht wuchs, ihre Tyrannei in Anwendung der Gesetze immer weitere Grenzen zog und der Widerstand der Katholiken immer schwächer, seltener, weniger ausdauernd wurde, konnten die Beamten sich einreden, daß alle ohne Ausnahme bloßgestellt seien, daß niemand sich noch weigern würde, wenn nur die königliche Autorität genügend sich einsetze. Es ist schwer einzusehen, was anders die Katholiken aus ihrem verhängnisvollen Todesschlaf aufrütteln konnte, wenn nicht ein Donnerschlag wie die Bulle.

„Ob die Bulle nicht mit Nutzen schon früher hätte erlassen werden können, läßt sich heute kaum noch entscheiden . . Was aber jene üble Folge betrifft, daß Fragen in den Katholikenverhören mitunter die Bulle zum Ausgangspunkt nahmen, so darf man mit voller Zuversicht behaupten, daß ein so schlauer und unermüdlicher Feind wie Cecil jedenfalls auch andere Gründe gefunden hätte, um seine Opfer zu verstricken. Die ‚blutige Frage', von der später so häufig die Rede ist, wurde oft auf andere Gründe als auf die Bulle hin gestellt . . .“

2. Wenn im Titel der an zweiter Stelle genannten Schrift nichts vom Erzpriesterstreit in den letzten Jahren Elisabeths erwähnt ist, obschon sie diesen unseligen Streit zum Gegenstand hat, so will *Pollen* damit von vornherein seine Auffassung jener Vorgänge kennzeichnen. Die bisherigen Darstellungen verweilen ausführlich bei allen Einzelheiten des Streites, legen ausführlich dar, wie der Widerstand einer Weltpriesterpartei gegen den Erzpriester sich entwickelte, wie er zu einem Federkrieg zwischen Jesuiten und Weltpriestern sich erweiterte, wie diese letztern sich

sogar mit dem anglikanischen Erzbischof in Verbindung setzen und davon träumen, durch Zugeständnisse im gallikanischen Sinn und das Opfer der Jesuiten den Katholiken Englands Duldung zu erwirken. Von der Errichtung des Erzpriesteramtes sprechen sie so, als ob es nur deshalb von Bedeutung wäre, weil es zu jenen Streitereien Anlaß gab. *P.* betont, daß die Sache eigentlich umgekehrt liegt. Jene Zwistigkeiten sind die Nebensache, die Hauptsache ist, daß durch Einführung des Erzpriesteramtes endlich ein Schritt zur Neuorganisierung der englischen Kirche geschah. In den ersten Zeiten nach dem Sturz der alten Hierarchie war der Papst der einzige Bischof Englands; dann erhält Kardinal Allen durch sein überragendes persönliches Ansehen eine Art von Oberleitung, die er von Rom aus übt. Durch die Einsetzung eines Erzpriesters wird endlich ein Amt geschaffen, dessen Träger in England selbst sich aufhält und nicht nur kraft persönlicher Eigenschaften und persönlichen Ansehens regiert, sondern kraft der amtlichen Vollmachten, die er von Rom erhalten hat. An Tragweite überragt dieser päpstliche Akt bei weitem die Bedeutung der Streitigkeiten, die sich an ihn knüpfen.

Zur Entschuldigung für die Heftigkeit, mit der jener Streit geführt wurde, macht *Pollen* darauf aufmerksam, daß der damaligen Zeit die Liebe zum Streit im Blute liegt. Heinrich IV von Frankreich mußte in zwei Jahren 1800 Begnadigungen wegen Todschlags im Duell erlassen (S. VI)! Eine andere Entschuldigung mag darin liegen, daß die beständigen Verfolgungen bei deren Opfern eine hochgradige Nervosität ausgelöst hatten (ebd.).

Innsbruck. C. A. Kneller S. J.

Das Kulturproblem der Kirche. Ein Dialog mit meinen Kritikern von *Fr. W. Foerster*. Sonderabdruck des Nachwortes zur 4. Auflage von des Verfassers Buch „Autorität und Freiheit“. 8°. 74 S., Kempten, Kösel, 1920.

F.s Stellungnahme zur kath. Kirche steht, wie schon früher, so besonders seit dem Streit *F.-Kiefl* wieder im Mittelpunkt des allgemeinen Interesses. Um so anregender muß es sein, wenn er in seinem jüngst veröffentlichten Dialog rückhaltloser denn je in sein Inneres blicken läßt. Das Ergebnis seiner Auseinandersetzung mit dem Freidenker, dem Protestanten, dem kath. Konvertiten, dem Theologen (den kath. Politiker übergehe ich hier) ist folgendes: Obwohl *F.*, der sich in jahrelangem, mühevollem Ringen den Inhalt des kath. Glaubens fast zur Gänze angeeignet hat, hier besonders seinen Glauben an das Wirken des hl. Geistes in der

Kirche betonte und obwohl es ihn drängt, auch den äußeren Anschluß an diese Kirche zu vollziehen (vgl. die ergreifenden Worte S. 50), so glaubt er doch, dieser Sehnsucht vorerst nicht entsprechen zu können. Er meint, außer der übernatürlichen noch eine „natürliche Garantie" fordern zu müssen, daß nämlich die Kirche die gegenwärtige Einengung infolge der griechischen, protestantischen und modernistischen Sezession überwinde (S. 42). Solange die Kirche diese Synthese nicht vollzogen, hält es *F.* für seine providentielle Aufgabe, „im Interesse des kath. Gedankens" der Kirche fern zu bleiben, um durch diese Stellungnahme die Kirche sozusagen zur Reform zu nötigen (S. 52). — Zu diesem Entschluß möchten wir folgendes bemerken: 1) Die Stellungnahme eines Menschen zur wahren Kirche ist nicht, wie *F.* meint, ein kulturelles, sondern ein rein persönliches, religiöses Problem. Selbst für den Fall, daß die Anklagen des Gelehrten gegen die äußere Form der Kirche berechtigt wären — sie sind es nicht, wenigstens nicht in dem Umfang, wie *F.s* „Autorität und Freiheit" dartun will[1]) — so könnten doch Menschlichkeiten denjenigen nicht mehr vom Anschluß an die sichtbare Gemeinschaft der Kirche abhalten, der sie als die wahre Kirche Christi erkannt hat[2]). Denn nicht darum handelt es sich in erster Linie, daß die Kirche von äußeren Menschlichkeiten befreit werde (ganz wird sie das nie in dieser Welt; vgl. S. 27 f), sondern darum, ob der Einzelne der Stimme des Gewissens, die ihn zur Kirche hinzieht, entspreche. Auch *Newman*, auf den sich *F.* gelegentlich beruft (S. 52), stieß sich an den „römischen Gebräuchen"; doch, als ihm durch das Studium der Eutychianer und Arianer, sowie durch das Vorgehen der anglikanischen Bischöfe klar geworden war, daß die römische Kirche die allein wahre sei und im Anschlusse an sie das Heil liege, zögerte er keinen Augenblick und glaubte nicht erst zuwarten zu sollen, „bis die Kirche auf den Konvertiten vorbereitet sei" (S. 52), sondern handelte nach der ihm gewordenen Erkenntnis.

2) Doch auch abgesehen von dieser persönlich-religiösen Seite der Frage, die *F.* offenbar noch gar nicht aufgetaucht ist, widerspricht auch vom rein kulturellen Standpunkte aus *F.s* Entschluß, vorläufig noch der Kirche fernzubleiben, seinen in derselben Schrift ausgesprochenen übrigen Überzeugungen und Bestrebungen. Professor *Foerster* anerkennt die Leitung der Kirche durch den hl. Geißt, er stößt sich nur an den ihr trotz dieser Leitung anhaftenden Menschlichkeiten. Er ist also in ähnlicher

---

1) Vgl. diese Zeitschrift 34 (1910) 561—565.

2) Vgl. *Hammerstein*, Kontrovers-Katechismus[9] S. 62 f.

Lage wie einer, der bei wissenschaftlicher Forschung zur Überzeugung gekommen ist, daß ein Satz prinzipiell richtig ist, in seiner Anwendung aber — und nur da — falsch gehandhabt wird. Wie es nun eines solchen Pflicht ist, den Satz anzunehmen, um gerade von dieser Annahme aus die falschen Anwendungen korrigieren zu können, ist es da nicht auch *F.s* Pflicht, sich der als wahr erkannten Kirche anzuschließen, um als Katholik an der Überwindung jener Fehler — wenn sie wirklich in dem Maße vorhanden wären — zu arbeiten? *F.* selbst spricht von der Notwendigkeit, „dem Katholizismus neue Kräfte aus der ihm fremden Welt zuzuführen, damit er die Sprache dieser Welt finde" (S. 46). Warum kommt er dann nicht in die Kirche, er, der die Sprache dieser Welt so gut kennt? Es ist doch nur eine Selbsttäuschung, wenn *F.* glaubt, außer der Kirche diese „Reform" eher bewerkstelligen zu können. Ein Blick in die Kirchengeschichte lehrt, daß ein derartiges oder ähnliches Verhalten eher hemmend als fördernd wirkt. Wären Luther und die Modernisten in der Kirche geblieben, um von da aus in camera caritatis und auf dem rechten Wege ihre Klagen und Vorschläge anzubringen, so hätten sie auch mehr Entgegenkommen gefunden, wenn auch die Kirche langsam und vorsichtig vorgegangen wäre; dem einzelnen, der mit seinen Zweifeln und Schwierigkeiten sich der Kirche vertrauensvoll wie einer Mutter naht, kann und wird sie das Berechtigte in seinen Klagen zugestehen. Ganz anders, wenn von außen und unter Zuhilfenahme der Öffentlichkeit diese Forderungen erhoben werden. Dann hat die Kirche, gerade weil sie als universale Institution auch für die Kleinen und Schwachen in ihrem Schoße zu sorgen hat, geradezu die Pflicht, das Trennende — wenigstens vorübergehend — schärfer zu betonen.

Diese Bemerkungen möchten wir dem ehrlich Suchenden zur Beachtung unterbreiten, nicht um der Gnade vorzugreifen, sondern um ihm die Wege zu dieser Gnade hin zu erleichtern.

Innsbruck. Albert Schmitt S. J.

Arthurus Vermeersch S. J., **De Castitate et de Vitiis contrariis.** Tractratus doctrinalis et moralis. Romae, Univ. Greg. et Brugis, Charles Beyaert, 1919 (X et 426 S.).

Nicht leicht wird man eine so groß angelegte und ausführliche Behandlung des Stoffes de sexto finden, als sie uns der bekannte Professor der Gregoriana im vorliegenden Werke bietet. Der einleitende anthropologische Teil enthält eine interessante Neueinteilung der verschiedenen delectationes. *V.* unterscheidet

nämlich neben den herkömmlichen noch eine „delectatio sensibilis generalior" d. i. die „Affectio ex cooperatione corporis operationem specificam concomitante" (vgl. p. 22 ff). Er bringt ferner die ausführliche Behandlung der Streitfrage, die, von *Antonelli-Eschbach* begonnen, bisher noch nicht befriedigend gelöst wurde, welche impotentia das trennende Ehehindernis begründe. Die Lösung des Verf.s und ihre Begründung dürfte allgemein befriedigen. Auf die anthropologische Einleitung folgt der breit angelegte apologetisch- pädagogische Teil, erst dann von S. 233 an die eigentliche Kasuistik. Als wertvollster Teil erscheint uns hier die aus Vernunft und Glauben geschöpfte, vertiefte Widerlegung der modernen naturalistisch-materialistischen Irrtümer über Ehe nnd Geschlechtsbetätigung. Da sie auch für weitere Kreise, bes. zur Ausarbeitung von Vorträgen brauchbar sein dürfte, sei ihr Gedankengang im folgenden kurz dargelegt:

Ausgehend von der Definition der schweren Sünde als „actus humanus essentiali ordini repugnans" (n. 305), zeigt der Verf., daß die Eheleute durch Onanie den ehelichen Akt in einer Weise setzen, daß sie sowohl als Einzelpersonen wie auch als Teil des menschlichen Geschlechtes den „ordo essentialis hominis" verletzen. Als Einzelpersonen: denn von der Leidenschaft hingerissen, handeln sie gegen die Vernunft, während doch die wesentliche Ordnung des Menschen verlangt, daß die Vernunft über die Sinne herrsche. Als Teil des menschlichen Geschlechtes: denn sie machen einen Akt, der seinem Wesen nach in erster Linie Akt der Species ist, d. h. der von den Eheleuten gesetzt werden sollte, inwieweit sie das menschliche Geschlecht darstellen und für dasselbe tätig sind, zu ihrem individuellen Akt. Eine derartige Störung aber der wesentlichen Ordnung des Menschen ist schwere Sünde (S. 267). Durch diese Art der Argumentation, die *V.* noch dreimal bringt (S. 307 zum Beweis der malitia simplicis fornicationis, S. 235 bei der Behandlung der pollutio und S. 360 bei der luxuria imperfecta), weiß er geschickt den Schwierigkeiten zu entgehen, die sich aus den andern Beweisführungen ergeben. Bekanntlich erscheinen die Mängel dieser Argumentationen, die vom „detrimentum boni privati vel communis", bei der pollutio von der „frustranea emissio seminis" oder der „perfecta delectatio venerea", bei der luxuria imperfecta vom einfachen Begriff der „praeparatio actus perfecti" ausgehen, manchen derart bedeutend, daß z. B. *Palmieri* in seinem Opus theol. Tom. 2. n. 1036 bemerkt: „Fatendum est, esse aliquas practicas veritates humano convictui necessarias, quas homines instinctu quodam rationali percipiunt et sentiunt, quarum tamen rationem prorsus demonstrativam, cum

eam iidem homines analytice quaerunt, difficulter inveniunt ... Inter huiusmodi veritates haec quoque forte, de qua agimus, invenitur". *V.* vermeidet durch seinen Begriff der Verletzung des ordo essentialis diese Schwierigkeiten und scheint so doch eine einwandfreie argumentatio ex ratione interna zu bieten.

Innsbruck. Albert Schmitt S. J.

Die Verwaltung der heiligen Sakramente. Von Dr. *Franz Xaver Mutz.* Vierte, auf Grund des Codex Juris Canonici neubearbeitete Auflage. Freiburg, Herder, 1920. VIII u. 304 S. 8°. M 20.—; geb. M 24.50 und Zuschläge.

Indem der Verf. seine bereits dreimal als Manuskript gedruckten Vorlesungen nunmehr auch der weiteren Öffentlichkeit zugänglich macht, gibt er eine praktische Ergänzung zu der von ihm in zweiter Auflage herausgegebenen „Wissenschaft der Seelenleitung" von Dr. *C. Krieg.* Das Werk bringt unter steter Berücksichtigung der neuen kirchenrechtlichen Bestimmungen alles für die Spendung der hl. Sakramente Wissenswerte. Für die infolge des Papiermangels knappe Fassung wird man irgendwie entschädigt durch die reiche Literatur, die *M.* sowohl zur weiteren Information für Priester als auch zur Empfehlung für die Pönitenten der einzelnen Lebensstände anführt.

An Wünschen möchte Rez. folgende vorbringen: S. 54β. Das Resp. vom 17. Dez. 1868 ist nicht offiziell (vgl. Mannajolli oder Noldin 13. Aufl, S. 266). S. 168β Anmerkung: Daß aus dem direkten Verneinen (mit Restriktion) eine Gefahr für Verletzung des Beichtgeheimnisses entstehen könnte, wenn der Priester vor Gericht befragt würde, scheint etwas weit hergeholt zu sein. S. 185 wäre beizufügen, daß Gewohnheitssünder nicht nur das erstemal absolviert werden können, wenn sie disponiert sind, sondern so oft diese Bedingung wirklich zutrifft. Sie werden aus der Absolution mehr Hilfe haben als aus der Verweigerung. Nur wenn die Disposition zweifelhaft ist, oder zur Erprobung derselben, wird man den Aufschub empfehlen. S. 189: Für die Behandlung der Skrupulanten könnte vielleicht ein Hinweis bezw. eine Verwertung von *Gemelli-Lindenbauer-Weber* Skrupulosität und Psychasthenie gut sein. S. 213: In der Beurteilung der Mithilfe zum Mißbrauch der Ehe wäre der Unterschied zwischen einfachem Abbrechen und Anwendung von Hilfsmitteln zu berücksichtigen. Bona fides wird heute, wo so viel über die Sache gesprochen wird und die Praxis der Kirche bekannt ist, nicht leicht anzunehmen sein, außer in gewissen Fällen, wo Lebensgefahr vorhanden ist und der Arzt

es empfohlen hat. Der Rat betreffs der fakultativen Sterilität wäre vielleicht besser nach der neueren Beobachtung, wie sie die Linzer Quartalschrift (1918 S. 564) aus einer medizinischen Zeitschrift mitteilte, formuliert worden. Die Ermahnung zur zeitweisen Enthaltsamkeit und zur Übung in derselben dürfte etwas schärfer betont werden. S, 220: Der aus *Aertnys* entnommene Rat, den man rezidiven Priestern geben soll, wenn man ihnen die Absolution nicht gibt („dicat, quod celebrare potest, modo certus sit se habere contritionem, sed quod nunc ipse non potest eum absolvere") dürfte nicht mit der Vorschrift des Tridentinums übereinstimmen.

Das Tridentinum schreibt dem Priester vor der Zelebration die Beichte vor: nun soll der Beichtvater ihm sagen: Du kannst zelebrieren, wenn Du gewiß bist, vollkommene Reue zu haben, aber ich gebe Dir die Absolution nicht. Wenn der Pönitent schon gewiß ist, vollkommene Reue zu haben, kann ich ihm doch auch die Absolution geben. Und wenn die Kirche eine Gefahr der Diffamation als genügenden Grund anerkennt, jemanden von einer Zensur loszusprechen, gibt sie auch dem Beichtvater ein Beispiel der Milde. Wenn der Pönitent mit seiner Versicherung, er habe Reue, lügt, so liegt die ganze Verantwortung auf ihm allein. Dies letztere sollte man ihm sagen; es wird mehr wirken als ein Aufschub der Lossprechung, wo er notwendig zelebrieren muß.

Diese Wünsche seien vorgebracht, um das Interesse an der Brauchbarkeit und Verbreitung des Buches zu bekunden,

Innsbruck. Albert Schmitt S. J.

Dr. *J. Klug*, **Lebensbeherrschung und Lebensdienst.** Paderborn, F. Schöningh. 8°. II: *Das Leben.* 1920. 488 S. Geb. M 18 40%. — III: *Die Güter des Lebens.* 530 S. M 28.— + 40%.

Im 2. Teil seines umfassenden, von außerordentlicher Belesenheit zeugenden Werkes über „Die sittliche Reife der Einzelpersönlichkeit und des Volkes" behandelt der Verfasser im 1. Kapitel: „Der Herr des Lebens" die Pflichten des Menschen Gott gegenüber. Besonders beachtenswert ist hier der Hinweis auf die Wichtigkeit, sich einen richtigen Gottesbegriff zu bilden. Wenn gerade in den Prüfungen der Kriegszeit soviele Menschen an Gott irre wurden, so ist der Grund, weil ihr Gott „nicht der lebendige Gott, sondern nur ein selbstgemachtes Götzenbild" war, „nach unserem Bild und Gleichnis gefertigt. Den lebendigen Gott zerschlägt in seiner Seele keiner mehr . . ., aber die Gottesbilder unserer Engherzigkeit und Selbstsucht vergehen wie Traumgestalten, sobald wir aus dem warmen

Bett eines zurechtgemachten Glaubenswahnes in die kalte Morgenluft der Glaubensprüfungen steigen müssen“ (S. 20). Im 2. Kapitel „Die Wertung des Lebens“ bringt *K.* nach prachtvollen Ausführungen über die Nächstenliebe (vgl. die anschauliche Schilderung des „andern“ S. 33 f) eine ausführliche „Ethik des Genusses“ (S. 114—150). In glänzender Sprache stellt da *K.* der „ästhetischen“ die „asketische Lebensperspektive“ gegenüber. Ich verweise nur auf seine eigenartige „Moral der Musik“ (S. 126 f). Selten noch ist die erhebende und niederziehende sittliche Wirkung dieser unmittelbarsten aller Künste so kurz und so treffend dargelegt worden, als es *K.* hier auf nicht ganz 3 Seiten tut. Auch die übrigen Kapitel: „Die Quellen des Lebens“, „Die Grundpfeiler des Lebens“ bringen Perlen edelster Stilkunst. So z. B. die gemütvollen Ausführungen über den Geist der Mütterlichkeit (S. 304—308, 325 f). Selbst im III. Band, der eine die gesamte moderne Literatur berücksichtigende Soziologie bietet, versteht es *K.* mit seiner gemütskräftigen Sprache den spröden Stoff zu meistern (vgl. besonders seine Ausführungen über Frauen und Kinderarbeit S. 36 f). Kurz, *K.s* Werk stellt zusammen mit dem I. Bd. („Der Mensch und seine Ideale“) eine ebenso fesselnde wie leicht verständliche kath. Moral dar, die wir nicht nur Seelsorgern, sondern auch Lehrern, Beamten, Ärzten u. s. w. nur empfehlen können.

An kleinen Ungenauigkeiten, die dem Verf. unterlaufen sind, wäre zu erwähnen: 1) Wenn die herkömmliche Moral am menschlichen Körper partes honestae, minus honestae und inhonestae unterscheidet, so will sie damit nicht, wie *K.* andeutet (S. 294), ein Urteil über den objektiven Wert dieser Glieder fällen. Auch sie gibt zu, daß der ganze Körper „gottersonnen und heilig“ ist. Was sie mit den Ausdrücken minus honestae etc. bezeichnen will, ist nur die Beziehung dieser Glieder zum natürlichen Schamgefühl, d. h. den Grad der Verletzung des allgemeinen Schamempfindens im Falle einer Entblößung, eines Blickes oder einer Berührung dieser Glieder. Da die Schamhaftigkeit aber die unmittelbare Schutztugend der Keuschheit ist, ist damit auch der Grad der Gefährlichkeit zur Erregung geschlechtlicher Lust gekennzeichnet, eine Abstufung, die die Moral nötig hat, um im einzelnen Falle die Erlaubtheit oder Unerlaubtheit einer Entblößung, eines Blickes oder einer Berührung zu bestimmen. Auch *K.* hätte, wenn er seine „Ethik der Nacktdarstellung“ (S. 124) weiter ausgeführt hätte, zu einer derartigen Unterscheidung der Körperteile seine Zuflucht nehmen müssen. Die Zweckmäßigkeit und Schönheit oder, wie *K.* es nennt, das „Gottersonnene und Heilige“ dieser Körperteile wollte die Moral nicht antasten. 2) Was S. 263 über den ehelichen Verkehr während der Schwangerschaft gesagt wird, kann leicht Miß-

verständnisse hervorrufen. Die kath. Moral kennt Zeiten und Gründe, die den Eheleuten völlige Enthaltsamkeit zur Pflicht machen (vgl. *H. Noldin*, De sexto praecepto et de usu matrimonii[15] n. 78—92). Auch die neuere Bewegung, die auf eine Enthaltsamkeit oder doch Einschränkung des ehelichen Verkehrs namentlich während der Schwangerschaft und Stillungszeit als das I d e a l der Ehe hinarbeitet, ist auf das wärmste zu begrüßen und zu fördern. Allein irgendwie die Meinung erwecken, als sei j e d w e d e r eheliche Verkehr während der Schwangerschaft schwer sündhaft, geht nicht an. Denn es trifft nicht zu, daß dieser Verkehr eine frustratio matrimonii sei. Oder müßte dann nicht die Kirche jeden ehelichen Verkehr zwischen nachweisbar Unfruchtbaren, zwischen Greisen, bei denen die Zeugungsfähigkeit erloschen ist, als schwer sündhaft verbieten? Unzweideutig erscheint der finis secundarius der Ehe, das remedium concupiscentiae, beim hl. Paulus ausgesprochen. Vgl. 1 Kor 7,1 f. auch Catech. Rom. P. II c. 8 n. 14. Gewiß hat *K.* recht, wenn er darauf hinweist, daß der Geschlechtstrieb nicht so wie Hunger und Durst befriedigt werden muß. Allein völlige Enthaltsamkeit, wie sie die Kirche von den Unverheirateten verlangt, auch von den Eheleuten während der Schwangerschafts- und Stillungsperiode (also während 1½—2 Jahre) unter schwerer Sünde fordern, hieße doch bei der Gefahr des unumgänglichen nahen Zusammenlebens für viele eine beständige occasio proxima gravis peccati schaffen. Auch Professor *Rademacher*[1]) und Pfarrer *A. Hessenbach*[2]) reden in ihren bekannten Forderungen nur von einem Eheideal, nicht von strengverpflichtendem Gebot. Es wäre zu wünschen, der Verfasser spräche sich bei der Neuauflage seines sonst so vortrefflichen Werkes in diesem Sinne unzweideutig aus. 3) Im III. Bd. dürfte *K.s* Anschauung über die „Wort-Notwehr" d. i. die Erlaubtheit der Lüge in Fällen besonderer Not 490, 491) nicht die Billigung der Moralisten finden. *K.* irrt, wenn er das „Unsittliche der Lüge in der Untergrabung von Recht und Vertrauen" sieht (S. 490). Nicht darin, sondern in der Übertretung eines ordo communicationis, den der Mensch zu beobachten hat, liegt die wesentliche Bosheit der Lüge. Die Sprache hat nämlich zum unmittelbaren Zweck den Austausch der Gedanken und Gefühle, für den sie ja auch das einzige Mittel darstellt. Gebraucht nun jemand die Sprache so, daß er positiv jenen ersten Zweck ausschließt, so sündigt er, gleichviel ob der andere ein Recht auf die Mitteilung hat oder nicht (vgl. *A. Vermeersch*, De mendacio et necessitatibus commercii humani in

---

[1]) Vgl. *Faßbender*, „Des deutschen Volkes Wille zum Leben" S. 308 f.

[2]) De usu matrimonii[3. u. 4.] Seb. Sonntag, Illertissen Bayern. S. 54.

„Gregorianum" I [1920] 11—40). Es kann deshalb nie auch in dem von *K.* angeführten Falle besonderer Not (490) eine positive Unwahrheit erlaubt werden, sondern objektiv gesprochen, muß zur restrictio Zuflucht genommen werden. Nur subjektiv könnte, weil der Betreffende in der Bestürzung vielleicht keine passende ausweichende Antwort fand, seine Handlungsweise entschuldigt werden,

Innsbruck. Michael Gatterer S. J.

Dr. *Seb. Killermann,* **Urgeschichte des Menschen.** Regensburg [1919], Verlagsanstalt vorm. G. J. Manz. Gr. Lex. 8°, 233 S. Mit 356 Illustrationen u. Farbenbildern. Geb. M 12.—.

Das hier angezeigte Buch des Regensburger Hochschulprofessors *S. Killermann* ist eine Sonderausgabe aus dem im gleichen Verlage erscheinenden großen Werke: „Das Buch der Natur. Entwurf einer kosmologischen Theodizee nach *Fr. Lorinsers* Grundlage. Unter Mitwirkung von *H. Muckermann S. J.* u. *E. Wasmann S. J.* herausg. von *R. Handmann S. J.,* Dr. *S. Killermann,* Dr. *J. Pohle* u. Dr. *A. Weber*". In dem schönen und lehrreichen Buche schildert uns *K.* „zuerst die den urgeschichtlichen Menschen umgebende Natur, dann seine Entdeckung, wie sie allmählich durch die Wissenschaft erfolgte, ferner seine körperlichen und kulturellen Verhältnisse und seinen Entwicklungsgang in den jüngeren prähistorischen Kulturen, und behandelt endlich die Frage über das eigentliche Alter unseres Geschlechtes, sowie das Verhältnis der Prähistorie zu den Angaben der Heiligen Schrift" (S. 5—6). Ein großes fachmännisches Wissen ist in dem Buche trotz seines mäßigen Umfangs niedergelegt. Die Ausführungen stützen sich vielfach auf die eigenen Beobachtungen des vielgereisten Forschers und werden durch gutgewählte Illustrationen, wiederum zu einem großen Teil eigene Aufnahmen, trefflich veranschaulicht. Die Sprache ist klar und gemeinverständlich.

Den Theologen werden zunächst schon interessieren die Abschnitte über „Die ersten Keime von Kultur und Religion" in der älteren Steinzeit (S. 131—39) und „Die merkwürdigen Symbole (das Sonnenrad), die Idole und Opfer" der neolithischen Zeit (S. 172—75). Ob aber der Verfasser mit seiner Auffassung, daß diese Zeichnungen Schattenbilder der in den heidnischen Geschlechtern dunkel fortlebenden uralten Gottesbotschaft von einer künftigen Erlösung und vom Kreuze seien, nicht doch etwas zu weit geht? Dagegen kann der Rezensent den Ausführungen des 7. Kapitels: „Das Alter des Menschengeschlechtes und die bibli-

schen Zeugnisse“ (S. 192—230) in den Hauptpunkten seine Zustimmung nicht versagen. Der Theologe und der besonnene, ruhig prüfende Anthropologe und Prähistoriker reichen sich hier die Hand. Doch hätte die Zeit Hammurapis nach den Berechnungen von *F. X. Kugler* (Sternkunde und Sterndienst in Babel II, 2 Heft 1, S. 205—320; vgl. *Ed. Meyer*, Geschichte des Altertums I, 2³, S. 369—72 und ZkTh XXXVI [1912] S. 862—95) näher bestimmt werden können. Auch die kurze Bemerkung (S. 228) über „Eiszeit, Pluvialzeit und Sündflut“, nach welcher die biblische Sündflut mit einer letzten Pluvialperiode des Diluviums in Verbindung gebracht wird, ist wohl nur von hypothetischem Wert. Wohltuend aber berührt das offene Bekenntnis des Verfassers zum übernatürlichen Ursprung des Menschen und sein Schlußsatz (S. 230): „Die Heilige Schrift ist und bleibt die beachtenswerteste Urkunde über die Urzeit unseres Geschlechtes“. Diese Stellungnahme gibt der ganzen Schrift ihr charakteristisches Gepräge. Es ist gewiß wahr, was K. betont, daß, „wenn die Wissenschaft von liebgewonnenen Hypothesen und Übertreibungen absieht“ und sich objektiv auf den wirklichen Stand der Tatsachen stellt, sich eine Versöhnung zwischen Glauben und Wissen anbahnen läßt.

Innsbruck. J. Linder S. J.

1. Dr. *Hermanni Zschokke* **Historia sacra Veteris Testamenti.** Editio 7. procurata a Dr. *Joanne Döller*. Wien und Leipzig 1920, W. Braumüller. 8⁰. XVI u. 586 S. Mit einem Plane und einer Karte von Palästina. Geb. (einschl. Teuerungszuschlag) K 96.—.

2. Dr. *Alois Hudal*, **Einleitung in die Heiligen Bücher des Alten Testaments.** Ein Lehrbuch für Theologie-Studierende. Graz und Leipzig 1920, Ulrich Mosers Buchhandlung (J. Meyerhoff). 8⁰. VIII u. 195 S. K 50.—.

1. Prof. *Döller* wurde 1917 von Weihbischof Dr. *Zschokke* mit der Neubearbeitung seines bekannten und viel gebrauchten Lehrbuches: „Historia sacra Veteris Testamenti“ betraut. Anlage und Richtung des Buches sind dieselben geblieben. Doch zeigt sich fast auf jeder Seite die bessernde Hand des Herausgebers. Seine große Erudition tritt vor allem in den reichen Literaturangaben hervor, welche den Wert der neuen Auflage für Lehrer wie Schüler nicht wenig erhöhen. Wie in der letzten Auflage ist auch in der vorliegenden die Handkarte von Palästina von Fischer und Guthe beigegeben, allerdings noch in deren älteren Form. Vgl. dieselbe Karte im Bibelatlas von H. Guthe Nr. 20. Durch

zweckmäßige Kürzungen wurde für Nachträge Raum gewonnen, so daß der Umfang des Buches trotz der Erhöhung der Seitenzahl von 468 auf 586 wegen des etwas kleineren Formates nur unerheblich zugenommen haben wird. So steht zu hoffen, daß das Buch auch in dieser neuen Form sich seine alten Freunde bewahren und neue erwerben wird.

2. Dr. *A. Hudal*, Professor an der Universität Graz, spricht sich im Vorwort über den Zweck und die Anlage seines Buches folgendermaßen aus: „Das vorliegende Buch, das aus Vorlesungen des Verfassers an der Grazer Universität entstanden ist, will nicht neue wissenschaftliche Ergebnisse bringen, sondern vielmehr den Hörern ein kurzgefaßtes praktisches Lehrbuch der alttestamentlichen Einleitungswissenschaft in die Hand geben. Der Stoff der alttestamentlichen Einleitung wurde auf das unbedingt notwendige Maß beschränkt . . . Wissenschaftliche Detailfragen, die nicht für das Gesamtbild von Bedeutung waren, wurden deshalb zum Großteil ausgeschieden. In Kontroversfragen, bei denen das letzte Wort noch nicht gesprochen ist, wurde der Standpunkt der kirchlichen Überlieferung betont, wie er in der Bibelenzyklika Leos XIII (Providentissimus Deus) gekennzeichnet ist". Diesen Richtlinien ist der Verfasser durch das ganze Buch hindurch treu geblieben. Er hat den Studierenden der Theologie in der Tat ein kurzgefaßtes praktisches Lehrbuch der Einleitung in das A. T. gegeben. Die Klarheit der Sprache und die übersichtliche Anordnung des Stoffes machen dasselbe zu einem recht brauchbaren Lernbuche. Die beigegebenen Anmerkungen zeigen, mit welcher Sorgfalt *H.* die neuere Literatur verfolgt und für die Ausarbeitung seines Werkes verwertet hat. Doch sei hier für eine Neuauflage der Wunsch beigefügt, daß sich der Verfasser nicht damit begnügen möchte, zur raschen Orientierung hauptsächlich nur auf die zuletzt erschienenen Werke hinzuweisen oder auf Bücher, wie das Lehrbuch der Einleitung von *H. Strack* und die Biblische Zeitschrift. Die katholische Literatur aus älterer wie neuerer Zeit sollte in guter Auswahl durchgängig Aufnahme finden, damit sie keinem jungen Theologen unbekannt bleibt.

Es ist sehr erfreulich, daß die beiden hier angezeigten Lehrbücher trotz der Ungunst der Zeitverhältnisse auf österreichischem Boden erscheinen konnten. Die Preisnotierungen der Verlage — K 96, bezw. K 50 — dürften durch die Lage der Dinge gerechtfertigt sein; doch sind sie ein Zeichen der Zeit und kennzeichnen auch die Lage der wissenschaftlichen Arbeiter und unserer inländischen jungen Theologen.

Innsbruck. J. Linder S. J.

Paulus. Ein Buch für Priester von *Otto Cohausz S.J.* 2. Aufl. (4.—9. Tausend). Leipzig, Vier Quellen-Verlag [1920]. 357 S. 8°. Geb. M 22.—.

Die erste Auflage dieses vorzüglichen Erbauungsbuches für Priester konnte in dieser Zeitschrift 43 (1919) 719—723 auf Grund einer eingehenden Würdigung aufs wärmste empfohlen werden. Der Neudruck der anscheinend stereotypierten ersten Auflage bedurfte keiner tiefgreifenden Veränderungen; wohl aber hat der Verf. in emsiger Sorge an den kleinen Versehen verbessert, die bei seinem wohlgelungenen Buche als Menschenwerk unvermeidlich waren. Eine Veränderung ist nur in doppelter Hinsicht zu verzeichnen: der Verlag ist unter einem neuen Namen von Warendorf i. W. nach dem Mittelpunkte des Buchgewerbes übersiedelt; so bereichert Leipzig — wohl zum ersten Male seit langer Zeit — unsere katholische Erbauungsliteratur mit einer sehr gelungenen Glanznummer. Sodann ist der Preis des Buches auf mehr als das Dreifache gestiegen. Möge dieser Umstand kein Hindernis für eine weite Verbreitung des vorzüglichen Werkes sein, das in jedem Leser das Pauluswort 1 Kor 4,16 zur Erfüllung führen möge!

Innsbruck. U. Holzmeister S. J.

Sonnenkraft. Der Philipperbrief des hl. Paulus in Homilien für den denkenden Christen dargelegt von Dr. *Franz Keller.* 2. u. 3. Aufl. (Bücher für Seelenkultur.) Freiburg, Herder, 1919. VIII u. 128 S. 12°. Kart. M 3.60.

Der ebenso inhaltsreiche wie gemütsvolle Brief des gefangenen Völkerapostels an seine Lieblingsgemeinde Philippe findet hier eine für weite Kreise bestimmte Erläuterung, die nicht in umständlicher philologischer Kleinarbeit voranschreitet, sondern aus dem Vollen schöpfend die großen Gedanken des hl. Schriftstellers ebenso richtig wie verständlich vorlegt. *R. Cornely* spricht den berechtigten Gedanken aus, daß eine streng logische Einteilung diesem anmutigen Briefe nicht zugrunde zu liegen scheint (Introductio III p. 487; Compendium[6] p. 596). Der Verf. hat diese Schwierigkeit dadurch überwunden, daß er den reichen Stoff unter einzelne Stichworte geschickt verteilt hat. Ebenso konnte er darauf verzichten, die Streitfrage über Ort und Zeit, in der unser Brief erstand, auch nur zu erwähnen. Umso mehr bietet er uns vom Inhalt des so herzlichen und bedeutungsvollen Schreibens, das uns einen ebenso guten Einblick gewährt in die Schwierigkeiten, mit denen der Apostel und seine Gläubigen zu kämpfen hatten

wie in die echt apostolische Art, mit welcher der Gesandte des Herrn sie zu beheben sucht.

Bei einer weiteren Neuauflage wäre eine erhöhte Sorge einer besseren Übersetzung des hl. Textes zuzuwenden (der Verf. hat sich stark an die mißlungene Ausgabe *Weinhart-Weber* gehalten). So bedürften einer Veränderung die Stellen 1,27; 2,1 (wo als Prädikat ein Zeitwort sinngemäß zu ergänzen ist, z. B. „gilt" oder „anerkannt wird"); 2,5 wird sklavisch übersetzt: „denn diese Gesinnung habt ihr in euch, die auch in Christus Jesus war". Die hier erteilte Ermahnung hat wohl zu lauten: „Ihr sollt nämlich jene Gesinnung hegen, welche Jesus Christus hatte". — 3,11 wird übersetzt: „ob ich etwa zur Auferstehung von den Toten gelangen könne"; dafür sollte es etwa heißen: „in der Hoffnung, zur Auferstehung zu gelangen". Ebenso müßte 3,12, wo unpassend abgeteilt ist, sinngemäßer übersetzt werden. Die Erklärung der herrlichen christologischen Stelle 2,5—9 und ihres Zusammenhanges ist zwar etwas kurz, aber ganz richtig gegeben; von 3,19 gilt wohl nicht das Gleiche. — Ob die etwas dunklen Worte 4,3 vom „treuen Genossen" wirklich an den Überbringer des Schreibens, den augenblicklich noch bei Paulus weilenden Vertreter der Gemeinde Epaphroditus gerichtet sind?

Es wäre sehr zu wünschen, wenn noch mehrere der gehaltvollen Paulusbriefe dem christlichen Volke in den Herderschen „Bücher für Seelenkultur" zugänglich gemacht würden.

Innsbruck. U. Holzmeister S. J.

Pro Praxi Confessariorum. Ein Behelf für den Säkular- und Regularklerus nach dem Codex I. C. von Dr. *Josef Höller C. Ss. R.* Graz u. Wien, Styria, 1921. VIII u. 65 S. Kl. 8°. K 14.—.

In einem Format, das leicht ins Brevier eingelegt werden kann, bietet sich vorliegendes Büchlein des leider so früh verstorbenen Verfassers den Beichtvätern als willkommener Berater an. Es enthält an erster Stelle die Bestimmungen über die Eheschließungen und zwar so, daß auch die Verschiedenheit der Ehegültigkeit im Deutschen Reich bezw. Ungarn und den andern Staaten berücksichtigt ist. Sodann folgen die Regeln über die Absolution von Zensuren und Reservaten sowie die Bestimmungen über die Dispensation von Irregularitäten und Gelübden. Dabei werden die Canones überall und womöglich im Wortlaut angeführt. Von den folgenden „wissenswerten Bestimmungen" seien erwähnt die über die Fasttage, das Krankenprivileg bezüglich der Nüchternheit vor der hl. Kommunion, über die Testamente u. s. w. Den Schluß bilden Formularien für Eingaben an die Pönitentiarie.

Die Interpretation der Can. 894, 904, 2363 über die falsa denuntiatio confessarii de sollicitatione, die der Verf. n. 56 u. 57 anzudeuten scheint, ist zu neu und ungewohnt, als daß Rez. sich ihr anschließen möchte. *H.* bezieht nämlich hier die in Cn. 2363 verhängte Zensur auf eine denuntiatio apud *superiores* und im Unterschied dazu den Casus reservatus des Can. 894 auf die denuntiatio apud *judices* ecclesiasticos. Dazu bemerken wir: Wenn man die Canones vergleicht, so sieht man, daß unter den judices eben die superiores zu verstehen sind (vgl. Can. 904, bes. die hier zitierte Constitution Benedikts XIV. „Sacramentum poenitentiae"). Eher könnte der Unterschied so verstanden werden, daß man sagt: nur die falsa denuntiatio *judicialis* begründe den casus reservatus, eine *non judicialis* d. h. in einem einfachen Brief ziehe die Zensur nach sich. Aber auch das würde nicht entsprechen, da so das geringere Vergehen mit der Zensur bestraft würde.

Innsbruck. Albert Schmitt S. J.

Summarium Theologiae Moralis ad recentem Codicem Juris Canonici accommodatum, auctore *Antonio M. Arregui S. J.* Editio 5. Elexpuru, Bilbao. LXX u. 654 S. 16°. ca. 8 Fr.

Arregui war meines Wissens der erste, der nach Erscheinen des Codex dessen Neuerungen vollständig aufgenommen und verarbeitet hat. Die handliche Ausgabe, vorzügliche Ausstattung, kurze, bestimmte und dabei klare Fassung, die praktischen Appendices und vor allem der Umstand, daß auch das bürgerliche Recht der europäischen und der amerikanischen Staaten wenigstens in Anmerkungen berücksichtigt ist, haben dem Büchlein seine weite und schnelle Verbreitung gesichert. Seit Juli 1918 sind 5 Auflagen, darunter eine mit 14.000, die letzte mit 10.000 Exemplaren nötig geworden. Mögen bessere Valutaverhältnisse dem als Repetitorium und Taschennachschlagebuch überaus brauchbaren Büchlein noch größere Ausbreitung auch in Österreich und Deutschland ermöglichen!

Innsbruck. Albert Schmitt S. J.

Die Ehe im Völkerleben. Von Dr. *Josef Müller.* 2. Auflage. Sebaldus-Verlag, Nürnberg [1920]. 248 S. kl. 8°. M 10.—.

Der Verfasser hat vorliegendes Werk als „ein Buch für das christliche Volk" gedacht. Tatsächlich dürfte der zweite Teil „Einzeldarstellung" mit seinen schönen und erhebenden Gedanken diesen Zweck gut erreichen. Weniger Interesse werden z. B. bei Brautleuten die „prinzipiellen Erörterungen" des ersten Teiles

finden. Ja hier sind die Ausführungen gelegentlich derart, daß sie Unklarheit fördern können. Was soll, um ein Beispiel anzuführen, für den gedachten Leserkreis die schwer zu erklärende Stelle aus Osee (S. 63) oder die etwas einseitige Darstellung des Verhaltens des deutschen Zentrums in der Frage der Zivilehe? Störend wirkt auch die etwas Kränkung verratende Polemik gegen andere Autoren, die völlig unverständlich wird gegen das Büchlein von *Ries* (S. 150) in der Frage der Mischehen; dem Verfasser scheint es entgangen zu sein, daß die Mischehen nicht nur durch kirchliches Gesetz verboten sind, sondern, wo immer eine Gefahr für den Glauben der Eheleute oder der Kinder vorliegt, auch gegen das Naturgesetz sind. Die richtige Stellungnahme der Kirche hätte er aus Can. 1060—1066 des C. J. C. entnehmen können. Überhaupt sollte gerade in einem Büchlein für das Volk die kathol. Disziplin genau dargestellt sein. Wenn es nur einmal geschehen wäre, hätte es Rez. als Schreibfehler angesehen, daß der Verf. eine Ehe mit der Frau des Bruders als durch die „publica honestas" verboten ansieht; aber es geschieht dies konsequent S. 66, S. 89 und S. 153, an welch letzterer Stelle überhaupt die Ehehindernisse ungenau wiedergegeben sind. Die Hoffnungen des Verfassers auf Lockerungen des Priesterzölibats sind wohl etwas sanguinisch.

Innsbruck. Albert Schmitt S. J.

In zwei Welten. Aus den Erinnerungen und Wanderungen eines deutschen Schulmannes und Lexikographen von Professor *E. M. Roloff.* Berlin, F. Dümmler, 1920. 313 S.

Wenn Pädagogik eine Persönlichkeitskunst ist, so zwar, daß man mit Recht bezweifelt, ob sie jemandem angelehrt werden könne, dem von Natur jede Begabung dazu abgeht, so muß es immer anregend sein, einen Blick in das Seelenleben führender Pädagogen tun zu dürfen. Professor *R.*, der bekannte Herausgeber des Lexikons f. Pädagogik, ermöglichte uns einen derartigen Blick durch Herausgabe seiner „Erinnerungen". In bunter Fülle zieht hier sein wechselreiches Leben vor unserem Geist vorüber. Erst Theologe zu Füßen *Luthards* und *Harnacks,* dann Hauslehrer und Schulmeister in Deutschland und Ägypten, nach der Konversion in Rom, Kandidat des Priestertums, Benediktinernovize auf Montecassino: auf solchen Umwegen, oder besser, wie *R.* sagt, so zielstrebig führt ihn die Vorsehung, bevor er an sein Lebenswerk, die Herausgabe des Lexikons, schreiten durfte. Dabei versteht es *R.*, in die spannende Lebensschilderung Winke praktischer, ja be-

lehrender Natur hineinzuflechten. So bespricht er S. 87 f treffend die Ausbildung der Professoren, gibt uns 233 f einen lehrreichen Einblick in das Entstehen des Lexikons u. ä. Möge das Werk weitere Kreise über den Wert dieses stillen Mannes aufklären, dessen Bedeutung, wie es scheint, man auf katholischer Seite noch nicht genügend einschätzt.

Innsbruck. M. Gatterer S. J.

Der Student und die neue Zeit. Von Prof. Dr. *Otto Braun* („Das neue Geschlecht"). Stuttgart, J. Engelhorns Nachf. 8°. Kart. M 4.—

Nach breiten kulturphilosophischen Erörterungen, die fast die Hälfte des Büchleins einnehmen und bezeichnend sind für den erfolgten Umschwung von der rein materialistischen Staats- und Lebensauffassung zu sittlich orientiertem Handeln, zeichnet der Verfasser kurz den Geist des rechten Studiums. So sehr wir mit seinen Forderungen besserer Allgemeinbildung, richtiger Persönlichkeitsbildung, grundsätzlicher Reform des studentischen Verbindungswesens einverstanden sind, eines vermissen wir: ein ausführlicheres Eingehen auf das grundlegende Verhältnis des Akademikers zur Religion. Für weite Kreise, namentlich der kath. Hochschüler, trifft ja gottlob nicht zu, was *B.* zu seiner Entschuldigung vorbringt: „Die alten autoritativen Mächte der Religion haben ihre Herrschaft über die Jugend mehr oder weniger verloren" (67). Katholischen Studenten müssen deshalb zur unumgänglichen Ergänzung *B.s* empfohlen werden Schriften wie *J. Hoffmann,* Der kath. Akademiker und die neue Zeit. Freiburg. Herder 1920 oder *H. Grundei,* Deutschlands Wiederaufbau und die akademische Jugend. Kempten Kösel, 1920.

Innsbruck. Michael Gatterer S. J.

Analekten

Entscheidung der Autorfrage des Compendium theologicae veritatis. Die Zeitschrift für kath. Theologie hat sich schon mehrfach mit der Autorschaft des Compendium theologicae veritatis, des „verbreitetsten theologischen Buches des Mittelalters bis Luthers Periode" befaßt. *L. Pfleger* hat in seiner Abhandlung: Hugo von Straßburg und das Compendium theologicae veritatis 28 (1904) 429—440 zunächst auf das Fehlen älterer Handschriften dieses Werkchens unter Hugos Namen hingewiesen: „Wenn auch jetzt ältere Manuskripte, die Hugos Namen tragen. selten sind — es ist mir keines bekannt —, so gibt es doch solche aus späterer Zeit, besonders dem 15. Jahrhundert" (S. 433). Seine Lösung der Autorfrage stützt L. Pfleger auf das Zeugnis eines elsässischen Chronisten des 13. Jahrhunderts, des Verfassers der großen und kleinen Colmarer Annalen, der in einem andern Werke: De rebus Alsaticis ineuntis saeculi XIII (MG SS. XVII, 223—237) über Hugo von Straßburg folgende Mitteilung gibt: Hugo Ripilinus de Argentina . . . summam fecit theologice veritatis. Eine Unterstützung dieses Zeugnisses findet Pfleger noch in dem Bericht des Stamser Kataloges: Hugo Argentinensis scripsit Compendium theologiae. P. *E. Michael* macht zu diesen Nachweisen Pflegers in einer Fußnote eine kritische redaktionelle Bemerkung: „Es kommt darauf an, ob das von Hugo stammende Compendium theologiae = Summa theologicae veritatis identisch ist mit dem Compendium theologicae veritatis. Ich kann daher die von Dr. Pfleger behandelte Verfasserfrage nicht „für erledigt halten." Eine Unterlage hat dieser Zweifel auch darin, daß es aus dieser Zeit noch andere Compendia theologiae selbst aus der Feder von deutschen Dominikanern gibt und somit das in den obengenannten Berichten dem Hugo von Straßburg zugeteilte Werk an sich noch nicht eindeutig bestimmt ist. *Cod. B. X* 9 der öffentlichen Bibliothek von Basel enthält fol. 49r—85r eine Summula theologiae eines Dominikaners, der allem Anschein nach ein Deutscher war und ungefähr in der für uns in Betracht kommenden Zeit gelebt hat. Diesem Com-

pendium theologiae geht fol. 49r—51r ein Inhaltsverzeichnis voraus. Darnach zerfällt das Büchlein in 15 Traktate: 1) Tractatus introductorius scientie theologie; 2) De fidei symbolis et fidei articulis; 3) De angelis et animabus; 4) De gratia et ejus differentiis; 5) De virtutibus theologicis cardinalibus et aliis; 6) De donis et operibus misericordie; 7) De beatitudinibus et contemplatione; 8) De oratione et specialiter de oratione dominica; 9) De preceptis et plagis; 10) De votis juramentis ignorantia; 11) De peccatis et eorum speciebus et differentiis in generali; 15) De quibusdam peccatis in speciali; 13) De sacramentis; 14) De distinctione temporum; 15) De antichristo et ultimo judicio.

Dem Text des Werkes selbst geht ein Prologus voraus, der folgenden Wortlaut hat: Ad laudem Jesu Christi pro instructione juvenum ordinis fratrum predicatorum et aliorum qui pro tempore ad salutem animarum predication et confessionum auditioni sunt exponendi ea que communia sunt in sacra theologia magis necessaria simplicibus ad sciendum in unum quendam rotulum pugillarem breviter collecta redegi. Ubi autem nimis succincte et minus complete aliquibus dictum esse videatur recursum habeant si placet ad summulam que compendiosum breviarium theologie intitulatur jam nuper a me compilatum. Moneo vero iterum atque iterum ne aliqui fratres dicti ordinis ad predicta officia predicationis et confessionis assumantur, priusquam de hiis que hic conscripta sunt et aliis que in constitutionibus prefati ordinis ponuntur ad memorata officia pertinentia diligenter examinati fuerint et approbati (fol. 51r u. 51v). Aus diesem Prologus ergibt sich, daß der gleiche Dominikaner ein etwas ausführlicheres Kompendium der Theologie unter dem Titel compendiosum breviarium theologiae geschrieben hat. In der Bibliothek zu Basel findet sich noch ein weiteres anonymes Compendium theologiae aus dieser Zeit. *Cod. B. X 7* enthält von fol. 44r ab eine Summula theologica in 6 Büchern: 1) De Deo; 2) De creaturis; 3) De malo in genere; 4) De causis incarnationis Christi; 5) De virtutibus; 6) De sacramentis. Im 4. Buch ist im Anschluß an die Inkarnationslehre auch die Eschatologie behandelt. Das Initium dieses Compendium theologiae lautet: Deus cognoscitur tribus modis secundum Dionysium". Die Anordnung der Kapitel innerhalb der einzelnen Bücher zeigt keinerlei Abhängigkeit von unserm Compendium theologicae veritatis. Ein anonymes Compendium theologiae ist uns auch im *Cod. Arundel 336* des British Museum s. XIV fol. 1v—58r erhalten. Dasselbe ist in sieben Bücher geteilt: 1) De trinitate Dei; 2) De productione mundi totalis; 3) De corruptela peccati; 4) De incarnatione Verbi; 5) De gratia Spiritus Sancti;

6) De medicina sacramentali; 7) De statu finalis judicii. Das Initium lautet: In principio intelligendum est quod sacra doctrina, scilicet theologia, que principaliter de primo principio sc. de Deo trino et uno, de septem agit in universo.

Über das umfangreiche und bedeutende anonyme Compendium theologiae, das uns in den *Codd. Vat. 1308* u. *1309* erhalten ist, werde ich bei anderer Gelegenheit ausführlich handeln. Es zerfällt in neun Bücher: 1) De creatore et ad ipsum pertinentibus; 2) De creatura pure spirituali; 3) De creatura pure corporali; 4) De homine et ejus casu per peccatum; 5) De Christo et reparatione humana per ipsum; 6) De virtutibus; 7) De donis beatitudinibus petitionibus praeceptis; 8) De septem sacramentis; 9) De resurrectione corporum beatitudine electorum et poena reproborum. Das Initium lautet: „Quoniam in divinis eloquiis copiosissime spiritualis letitia invenitur". Das Merkwürdige und Einzigartige an diesem Compendium theologiae ist die Darstellung in der Form eines Dialoges zwischen anima und spiritus. Diese Dialogform verleiht dem frisch und lebendig geschriebenen Werke eine besondere Wirkkraft. Es hat auch stellenweise innige mystische Partien, auf die ich anderswo wie überhaupt auf die ganze Schrift ausführlicher eingehen werde. Wie ich bisher feststellen konnte, ist dieses Compendium theologiae 1272 von einem deutschen, sehr wahrscheinlich süddeutschen Dominikaner geschrieben worden. Es trägt das Gepräge der Schule Alberts d. Gr. viel deutlicher als unser Compendium theologicae veritatis. Es gibt sonach eine ziemliche Anzahl von teilweise zudem in Deutschland entstandenen Compendia theologiae dem von P. E. Michael erhobenen Bedenken eine gewisse Bestätigung. Es ist darnach dadurch, daß von einem elsässischen Chronisten des 13. Jahrhunderts und im Stamser Katalog Hugo von Straßburg eine solche Schrift zugeteilt ist, an und für sich noch nicht bewiesen, daß dies unser Compendium theologicae veritatis ist. Es fehlt als wichtige Beweisergänzung eine Handschrift des 13. Jahrhunderts, welche unzweideutig das Compendium theologicae veritatis dem Hugo von Straßburg zuteilt. Es ist bei solchen Echtheitsuntersuchungen der Zusammenklang von Bezeugungen durch Chronisten, Kataloge der Werke eines Scholastikers mit der handschriftlichen Überlieferung zuletzt jene Instanz, welche in solchen Fragen Wahrheit und Klarheit schafft. Ich habe in meinen Untersuchungen über die echten Schriften des hl. Thomas von Aquin mich davon reichlich überzeugen können[1]).

---

[1]) *M. Grabmann*, Die echten Schriften des hl. Thomas von

L. Pfleger hat sich noch einmal mit dem Compendium theologicae veritatis in einer kurzen Miszelle: Dante und Hugo von Straßburg im Straßburger Diözösanblatt 1904, 465—367 beschäftigt. Mit Recht lehnt er hier die von *G. Boffito*[1]) aufgestellte These, daß Dante von Hugo von Straßburg abhängig sei, ab. Er nimmt hier auch zu der obigen kritischen Bemerkung E. Michaels kurz Stellung, ohne aber neues Material beizubringen.

Ich habe mich gleichfalls in der Zeitschrift für katholische Theologie in meiner Artikelserie „Studien über Ulrich von Straßburg" mit der Autorfrage des Compendium theologicae veritatis beschäftigt (29 [1905] 324—330). Ich legte hier eine entscheidende Bedeutung einer Bemerkung im Cod. 67 der Stiftsbiblioihek von Reun in Steiermark bei. Es ist dies eine Papierhandschrift des endigenden 14. oder beginnenden 15. Jahrhunderts, in der sich eine förmliche Abhandlung über den Verfasser des Compendium theologiae veritatis findet. Es ist hier die Frage gelöst mit Berufung auf einen älteren Prologus, in welchem sich die Bemerkung findet: Sciendum igitur quod ad compilationem hujus libri causa efficiens fuit frater Hugo lector fratrum predicatorum Argentinensium. Ich kann jetzt ergänzend bemerken, daß dieser ältere Prologus ganz das Gepräge der Einleitungen zu den Kommentaren über Textbücher trägt. In diesen Einleitungen ist, wie wir dies ja aus den Prologen zu den Sentenzenkommentaren so deutlich sehen, von der causa formalis, materialis, efficiens und finalis des kommentierten Buches die Rede. Ich habe diese Beobachtung besonders auch in den Kommentaren zu der Albert d. Gr. zugeschriebenen Philosophia pauperum gemacht und bin dadurch auch zur Feststellung der causa efficiens des Verfassers, nämlich Alberts von Orlamünde gelangt[2]). Der Hinweis auf einen solchen Prologus zum Compendium theologiae legt den Gedanken sehr nahe, daß diese Schrift auch kommentiert worden ist. Sie ist ja das theologische Gegenstück zur Philosophia pauperum. Bisher konnte ich noch keine Handschrift eines solchen Kommentars zum Compendium theologiae finden. Ich schickte damals meine Abhandlung in der Zeitschrift für kath. Theologie an *P. Denifle*,

---

Aquin auf Grund der ältesten Kataloge und der handschriftlichen Überlieferung nachgewiesen (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, herausg. von *Cl. Baeumker* XXII, 1—2) Münster 1920.

[1]) *G. Boffito*, Dante e Ugo di Strasburgo. Torino 1904.

[2]) *M. Grabmann*, Die Philosophia pauperum und ihr Verfasser Albert von Orlamünde (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, herausgeg. von Cl. Baeumker XX, 2) Münster 1918.

der mir am 25. März 1905 schrieb: „Die Frage über den Autor des Compendiums scheint mir gelöst". Ich konnte freilich zu diesem Zeugnis des Reuner Codex keine Handschrift des 13. Jahrhunderts mit Hugos Namen hinzufügen. In seinem Werke Luther und Luthertum I² Mainz 1904, 546 Anm. 1 hatte *Denifle* über das Compendium theologicae veritatis sich also geäußert: „Dieses einst Albert d. Gr., Thomas von Aquin u. s. w. zugeschriebene Buch hat vielleicht Hugo von Straßburg zum Verfasser. Die Lehre geht mehr auf Bonaventura als auf Thomas zurück".

P. Mandonnet teilt das Compendium theologicae veritatis ganz entschieden Hugo von Straßburg zu[1]): „Il est l'oeuvre de Hugues Ripelin, dominicain de Strasbourg. C'est le manuel le plus célèbre du moyen âge, et j'espère en écrire la curieuse histoire. La date de sa composition tombe vers 1265". Mandonnet gedenkt also die Geschichte dieses Compendium theologicae veritatis zu schreiben. An einer anderen Stelle und später schreibt Mandonnet[2]): „Le Compendium theologicae veritatis de Hugues de Ripelin de Strasbourg † 1268 est le manuel le plus répandu et le plus parfait du moyen âge". *Cl. Baeumker* äußert sich in seiner in die Zusammenhänge des deutschen Geisteslebens im Mittelalter so tief hineinleuchtenden Schrift: Der Anteil des Elsaß an den geistigen Bewegungen des Mittelalters (Straßburg 1912, 21 f) hierüber also: „Jetzt schreibt Hugo Ripelin sein oft gedrucktes Kompendium der theologischen Wahrheit, das dem Verfasser mit Unrecht so oft strittig gemacht wurde".

Beachtenswerte Untersuchungen hat über das Compendium theologiae *A. Hauck* angestellt, sowohl in seiner Kirchengeschichte Deutschlands V 1, Leipzig 1911, 257—259, wie auch in einer gleichzeitigen Abhandlung: Kleinigkeiten 2. Hugo Ripilin in der Zeitschrift für Kirchengeschichte 32 (1911), 378–385. Er macht hier gute Bemerkungen biographischer und chronologischer Art. Bezüglich der Autorfrage schreibt er: „Die ältere Vermutung, er (Hugo Ripilin) sei der Verfasser des Compendium theologicae veritatis, ist in jüngster Zeit durch die Untersuchungen von Pfleger und Grabmann nahezu zur Gewißheit erhoben worden". A. Hauck geht auch auf die Quellen dieses theologischen Lehrbuches ein und betont besonders seine Abhängigkeit von Bonaventura, namentlich von dessen Breviloquium, dem Hugo „die Anlage seines

---

1) *P. Mandonnet,* Des écrits authentiques de S. Thomas d'Aquin², Fribourg 1910, 86.

2) *P. Mandonnet,* La théologie dans l'ordre des frères prêcheurs. Dictionnaire de théol.-catholique VI 902.

Werkes und einen Teil seines Inhaltes verdankt". Man hat diesen Zusammenhang mit Bonaventura auch schon früher bemerkt und daraus den übertriebenen Schluß gezogen, daß der seraphische Lehrer das Compendium theologicae veritatis geschrieben hat. So hat *F. X. Wildt* im Literarischen Handweiser 1889, 231—234 einen Artikel unter dem Titel: „Ein Buch des hl. Bonaventura für junge Theologen" veröffentlicht und den Satz niedergeschrieben: „Die Autorschaft Bonaventuras ist zweifellos". Als weitere scholastische Quellen des Compendium theologicae veritatis hat Hauck das enzyklopädische Werk De proprietatibus rerum des Franziskaners Bartholomaeus Anglicus und die Summa de creaturis Alberts d. Gr. bezeichnet. Diese Abhängigkeit von Albert d. Gr. zeigt sich besonders in der Engellehre. Es wird bei einer späteren Quellenangabe des Compendium theologicae veritatis auch darauf zu achten sein, ob die noch ungedruckten Teile der Summa de creaturis, über die ich anderswo ausführlich berichtet habe[1]), von Hugo von Straßburg in der Tugendlehre, in der Sakramentenlehre und Eschatologie benützt worden sind. Eine solche Quellenanalyse müßte auch Petrus von Tarantasia berücksichtigen, dessen ungemein verbreiteter Sentenzenkommentar schon auf die Zeitgenossen einen großen Einfluß ausgeübt hat. In methodischer Hinsicht wäre es von hohem Interesse, das Breviloquium des hl. Bonaventura, das Compendium theologiae des hl. Thomas von Aquin und unser Compendium theologicae veritatis einer verläßlichen vergleichenden Betrachtung zu unterziehen.

In der Zeitschrift für katholische Theologie (36 [1912] 535 f) hat zuletzt P. *Fr. Pangerl S. J.* in seinen „Studien über Albert d. Gr." über die Autorfrage des Compendium theologicae veritatis sich dahin ausgesprochen, daß „das Compendium theologicae veritatis nicht von Albert stammt, sondern nach den Ausführungen M. Grabmanns in dieser Zeitschrift als ein Werk des Hugo von Straßburg zu gelten habe". Die von P. *Pangerl* erwähnte Schwierigkeit aus dem Kod. 62 des Stiftes Zwettl, der von 1287 datiert ist und in dem das Compendium dem seligen Albertus zugewiesen zu sein scheint, löst sich nunmehr dadurch, daß, wie mir P. Pangerl auf Grund einer ausführlichen Beschreibung des Herrn Stiftsbibliothekars mitteilt, die Zuweisung an Albert in dem

---

[1]) *M. Grabmann*, Drei ungedruckte Teile der Summa de creaturis Alberts des Großen. Aus den Handschriften nachgewiesen und gewürdigt (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland, herausgegeben von Paulus v. Loë und Hieronymus Wilms. 13. Heft) Leipzig 1919.

Kod. (Xenia Bernardina II 1,3216) nicht ursprünglich ist, sondern einer späteren Hand angehört.

Mit vollem Recht verweist P. Pangerl auf die Beweise, welche Hugo von Straßburg als den Verfasser dartun und damit die Autorschaft Alberts ausschließen.

Diesen Beweisen kann ich jetzt endlich auch eine Handschrift aus dem 13. Jahrhundert anfügen, welche ausdrücklich das Compendium theologicae veritatis Hugo von Straßburg zuteilt, das von P. Emil Michael erhobene Bedenken beseitigt, den Zusammenhang der historischen Zeugnisse und der handschriftlichen Überlieferung bekundet und so dieser Echtheitsfrage eine endgültige unanfechtbare Lösung sichert. Es ist diese Handschrift schon im Jahre 1847 im 8. Jahrgang des Serepeums I S. 94 von *G. Heine* in seinem zweiten Bericht über seine literarische Reise in Spanien (gerichtet an G. Hänel und von diesem mitgeteilt) aufgeführt, aber für die Lösung der Autorfrage des Compendium theologicae veritatis nie verwertet worden. Dieser Handschrift ist Cod. 115 der Bibliothek der Kathedrale von Vich in Spanien, Hugonis de Ripla, ordinis praedicatorum, conventus Argentinensis de Alemania Veritas theologica membr. s. XIII. *R. Beer* hat in seinem Werke: Handschriftenschätze Spaniens, Wien 1894, 547 den im Serapeum veröffentlichten Katalog der Kathedralbibliothek von Vich wiederabgedruckt und damit auch die gleiche Beschreibung dieser Handschrift gegeben. Er ist in dieser Pergamenthandschrift des 13. Jahrhunderts dem Dominikaner Hugo de Ripla (= Ripelin, Ripilin) aus dem Dominikanerkonvent zu Straßburg in Deutschland ein Buch mit dem Titel Veritas theologica zugeteilt. Darunter ist ohne jeden Zweifel unser Compendium theologicae veritatis zu verstehen, dessen Initium lautet: Veritatis theologicae sublimitas, cum sit superni splendoris radius illuminans intellectum, et regalium deliciarum convivium reficiens affectum. So bietet uns eine Handschrift in einer entlegenen spanischen Bibliothek das, wornach man in den deutschen Bibliotheken mit ihren zahlreichen Handschriften dieses Werkes vergeblich sucht: Die Zuteilung des Compendium theologicae veritatis an Hugo von Straßburg in einer Handschrift des 13. Jahrhunderts. Das Zeugnis des Elsässer Chronisten aus dem 13. Jahrhundert und des Stamser Kataloges zu Beginn des 14. Jahrhunderts erhält durch eine Handschrift des 13. Jahrhunderts eine wirksame und überzeugende Bestätigung. Die Autorfrage ist damit mit dem auf diesem Gebiete überhaupt erreichbaren Gewißheitsgrade entschieden.

München. Dr. Martin Grabmann.



Apologetisches aus einem Tagebuche

Gott hat sich großartig geoffenbart draußen in der sichtbaren Natur. Weit wunderbarer offenbart er sich drinnen in der Seele des Menschen. Wie wünschenswert wäre es also, wenn wir öfter Gelegenheit hätten, im Herzen unserer Mitmenschen ihre Gedanken über Gott und den Glauben, über die Tugend und die Wahrheit zu belauschen. Mit größtem Interesse hört man die Erzählungen der Konvertiten, die uns den oft langen und mühsamen Weg schildern, der sie endlich zum Besitze der Wahrheit führte. Uns gefallen nicht weniger die Bekenntnisse katholisch geborener Männer und Frauen, die uns einige von den Gedanken zu offenbaren suchen, an denen ihr Glaube sich entzündet und nährt oder einmal in einem gnadenvollen Augenblicke sich stärker erwärmte. O daß weit öfter die Herzen sich uns erschlössen, um Gott zu schauen in seinem Ebenbilde! Nichts ist so belehrend, wie das Studium des eigenen und fremden Seelenlebens, und nichts führt schneller und wirksamer zu Gott. Das gilt von dem Seelenleben eines jeden Menschen, auch des Nichtkatholiken, auch des Ungläubigen und Zweiflers, auch vom Seelenleben der einfachsten Leute. Ganz besonders belehrend und eindrucksvoll sind aber die Bekenntnisse des katholischen Mannes, der sich im Besitze der Wahrheit weiß und es versteht, sich mitzuteilen. Es gibt nichts Herrlicheres unter dieser Sonne, als das Seelenleben des gläubigen Sohnes der Kirche: diese krystallklare Natürlichkeit und Selbstverständlichkeit aller Gedanken, diese ruhige Konsequenz aller Anschauungen, dieser geschlossene Zusammenklang aller Prinzipien und Handlungen, dieser ideale himmelhohe Schwung, diese lebendige und gottverklärte Freude an der Natur, diese souveräne Beherrschung des Diesseits, dieser frohe Ausblick in die Ewigkeit, dieser unausgesetzte freundschaftliche Verkehr mit Gott, dem Schöpfer und Vater, mit dem Schutzengel und allen Geistern des Himmels, mit den Heiligen oder mit allem, was diese Erde je hervorgebracht hat an Gottesliebe und Seelenadel, an Opfersinn und echter Menschenfreundlichkeit. „*Haec est victoria, quae vincit mundum, fides nostra*“ (1 Jo 5,4), *i. e. fides Christi, fides Petri et apostolorum, fides saeculorum, fides catholica.* „*Scio, cui credidi, et certus sum*“ (2 Tim 1,12). Wäre es nicht ratsam, daß öfter solche Bekenntnisse geschrieben würden, Seelenwitterungen, Berichte auch über das Seelenleben anderer, in das wir Einblick gewonnen. Uns will bedünken, diese einfachen Seelenschilderungen würden manchmal fast ebensoviel Gutes stiften können, als eine vornehme, feierlich getragene und methodische Darlegung des apologetischen Fachgelehrten. — Doch genug der

Einleitungen. Wir wollen endlich etwas von den Gedanken hören, die so oft durch die Seele unseres Freundes zogen, dessen Tagebuch wir diese Zeilen entnehmen.

Wenn ich es versuche, schreibt unser Freund, mir einige Rechenschaft zu geben über meine katholischen Überzeugungen, so gerate ich sofort in die größte Verlegenheit. Wo soll ich anfangen, wie kann ich ein Ende finden? Es gibt schier nichts auf Erden und am Himmel, in meiner Seele und draußen, in der Wirklichkeit und Phantasie, in der Natur und Kunst, im Konkreten und Abstrakten und wo immer, es gibt absolut nichts, was mich nicht bestimmt, katholisch zu sein und zu bleiben mit ganzem Herzen und in ruhiger, klarer Überzeugung. Für mich ist an Gott glauben und katholisch sein, ein und dasselbe. Und so verwandelt sich für mich die Frage: „Warum bin ich katholisch?“ in jene andere: „Warum glaube ich an Gott und bin ich seines Daseins so vollkommen gewiß, ungefähr wie meines eigenen Daseins?“ Gott offenbart sich mir in allem, was da ist. Denn nichts ist wirklich, es sei denn geschaffen von Gottes Allmacht, Weisheit und Güte; und nichts ist möglich oder irgendwie denkbar, als insoweit es irgendwie Gegenstand ist oder werden kann der göttlichen Allmacht, Weisheit und Güte. Es gibt also nicht bloß einen oder drei oder fünf Gottesbeweise, sondern unbestimmt viele. Auch meinem Geiste sind sie in großer Menge gegenwärtig; und sobald ich genauer in mich hineinschaue, quellen immer neue vor meinen Augen empor. Wenn ich also Rechenschaft geben will über meine Überzeugung von Gottes Dasein, mit welcher Beweisführung soll ich anfangen, wie fortfahren, wo enden? Ich will heute nur einen Gedanken betrachten. Die Überzeugung von Gottes Dasein gibt dem Leben den höchsten Wert und Sinn und bietet für alle Rätsel des Daseins eine befriedigende Antwort. Der gläubige Christ öffnet die Augen und schaut in die Welt. Er sieht hier unten die grüne Erde, dort oben den blauen Himmel. Gott, mein Vater, ruft er aus, wie liebst du mich! Diese herrliche und große Welt hast du geschaffen für mich, für mich diese Sonne und alle Sternenheere bis in die grenzenlosen Fernen. In dieses Schauspiel versenkt sich mein Geist, von geheimnisvollen Ahnungen bewegt, ergriffen von den Schaudern des Unermeßlichen. Wie reich bist du, Vater, daß du deinem Kinde dieses Geschenk an die Wiege legtest! Das Weltall schenkst du mir mit derselben Leichtigkeit, als wäre es das kleinste Gärtlein. Vater, ich sehe es klar, du bist der Unendliche; da verstehe ich leicht die Größe deiner Morgengabe. Ich fühle es, noch unvergleichlich Größeres steht mir bevor. Gott hat den Menschen, er

hat mich auf diese Erde gesetzt, um hier an seinem Vaterherzen zu ruhen und der ewigen Seligkeit entgegenzureifen. Ich bin auf dieser Erde nur wie ein Embryo im Mutterschoße; ich erwarte den Tag meiner Geburt, den Tag, wo im Tode sich mein irdisches und zeitliches Auge schließt, und mein ewiges Auge für eine neue großartigere Welt sich öffnet. Mein wahres und volles Leben liegt im Jenseits, diese Erde ist mein Noviziat für den Himmel. Es ist ein sehr kurzes Noviziat, bald kommt meine Vollendung. Meine nächste Aufgabe ist es, hier auf Erden im Aufblick zu Gott, im Glauben an ihn, im Vertrauen auf ihn, in der Liebe zu ihm sein Gesetz zu erfüllen, d. h. die allgemeinen Menschenpflichten und die besondern Pflichten des mir durch die Umstände und eigene Wahl zugefallenen Berufs. So werde ich meinen Teil beitragen zur Erreichung der Ziele, welche Gott dem Menschengeschlechte für diese Erde und für das Jenseits gestellt, worin immer diese Ziele bestehen mögen; so werde ich auch mir meine Vollendung, meine ewige Seligkeit bei Gott im Jenseits verdienen und schon hienieden jene Vollkommenheit erreichen, die mir hier zukommt. Es hat Gott in seiner Weisheit und Güte gefallen dem Menschen, falls er den Gebrauch der Vernunft erreicht, die ewige Seligkeit nicht zuteil werden zu lassen ohne seine Mitwirkung. Er hat dem Menschen Kräfte verliehen, und er will, daß er sie gebrauche zur Erreichung seines Zieles. Gott will sich verherrlichen, indem er seinem Geschöpfe Kräfte verleiht zu großen Werken; er will den Menschen adeln, indem er ihn zu seinem Genossen erwählt am Werke der Leitung und der Entwicklung der Welt. Gott will dem Menschen für alle Ewigkeit jenes Hochgefühl sichern, daß auch er mit Gott gearbeitet hat an seiner Vollendung, daß die Seligkeit zwar vor allem Gottes Gnade ist, aber doch auch des Menschen Werk und das Verdienst seiner Arbeit; für diese wackere Arbeit wird dem Menschen Ehre sein für die ganze Ewigkeit vor dem gesamten himmlischen Hofe.

So ist mir denn alles klar. Ich habe Gott erkannt und eben dadurch den Sinn der Welt als einer Leiter zu Gott und zur Seligkeit, den Sinn meines Lebens und meine Aufgabe oder die Arbeit, die ich zunächst zu leisten habe. Ich fürchte nichts mehr. Allerdings ist das Leben eine gar ernste Sache. Es gilt eine Ewigkeit zu erwerben, eine Ewigkeit unbegreiflichen Glücks, eine neue Welt unbeschreiblicher Schönheit und Seligkeit. Auf der andern Seite droht ein unermeßliches Unglück: der Verlust jenes ewigen Glückes und Gottes ewige Höllenstrafe. Diese unendlich ernste Alternative, die in jedem Augenblicke über uns schwebt, müßte das schwache Menschenherz zermalmen, wenn

nicht die Hoffnung auf Gott ihm zu Hilfe käme. Doch wir können uns auf Gott, unsern Vater verlassen; bei ihm findet auch der Sünder, der sich bessern will, mag er noch so tief gefallen sein, immer wieder Verzeihung. Gott will, daß wir ihn lieben und vertrauensvoll uns ihm anheimstellen. Alle ängstliche Furcht und Sorge sollen wir im Hinblicke auf Gottes allmächtige Hilfe und väterliche Fürsorge aus dem Herzen vertreiben. *Timor non est in caritate; sed perfecta caritas foras mittit timorem* (1 Jo 4,18). Verloren geht nur, wer seine Verwerfung überreich verdient hat, wer dem heiligen und edeln Gesetze Gottes sich nicht beugen will, wer nicht Gott demütig um Hilfe und Beistand angeht, mit der Gnade Gottes durchaus nicht mitwirken will, wer nicht auf Gott sich verlassen will. Der gläubige Christ aber freut sich und frohlockt, weil er weiß, daß seine Zukunft in den Händen Gottes ruht, daß also für sie aufs denkbar beste gesorgt ist. Er schätzt sich glücklich, Gott den größten Beweis seines Vertrauens darbringen zu können, indem er seine Ewigkeit ihm freudig anheimstellt und hoffnungsselig durch das dunkle Tor des Todes schreitet. *In te, Domine, speravi, non confundar in aeternum* (Ps 30,2; 70,1). Etwas Großartiges ist die katholische Hoffnung. Sie ist die vollkommenste Hingabe an Gott, der erhabenste und wunderbarste Aufschwung der Seele, ein unendlich beseligendes Alleluja: *spe gaudentes* (Rom 12,12). Vertrauensvoll ruht der Christ am Herzen seines ihm überall gegenwärtigen Gottes und harrt seelenfroh in sicherer Hoffnung seiner baldigen Verklärung. *Spes non confundit* (Rom 5,5). *In manus tuas commendo spiritum meum* (Ps 30,6; Luc 23,46).

Nichts verwirrt den gläubigen Katholiken, für die Rätsel des Lebens hat er stets befriedigende Antwort. Gottes Vorsehung regiert die Welt; er leitet die Natur, die Geschicke der Menschheit und der Völker, auch meine Geschicke, wie die jedes Menschen, bis ins einzelnste. *Domine, probasti me, et cognovisti me, tu cognovisti sessionem meam et resurrectionem meam; intellexisti cogitationes meas de longe, semitam meam et funiculum meum investigasti; et omnes vias meas praevidisti, quia non est sermo in lingua mea* (Ps 138,2—4). Wer sieht nicht, daß in der Ordnung, in der Entwicklung und Geschichte der Natur, der Völker und der einzelnen Menschen in mannigfaltigster Weise die höchste Weisheit hell hervorleuchtet? Selbstverständlich gibt es daneben Geheimnisse, große Rätsel auf Schritt und Tritt. Welcher vernünftige Mensch könnte erwarten, daß sein Bißchen Verstand die Weisheit Gottes ausschöpfen werde? Man darf sich also nicht wundern, wenn wir vieles nicht begreifen, wenn es uns z. B.

scheint, daß gar oft das Unrecht triumphiere. Solche Vorkommnisse verwirren den Christen nicht. Er weiß, daß auch in ihnen Gottes Hand waltet und alles mit vollendeter Weisheit, Güte und Gerechtigkeit fügt, wenn schon wir es nicht zu durchschauen vermögen. In der Tat, die Unschuld und das Recht sind nicht immer dort, wo wir sie suchen. Ferner, was uns Glück zu sein scheint, ist bisweilen die furchtbarste Strafe, und was uns Unglück zu sein scheint, der reichste Gewinn. Endlich und vor allem, auf Erden triumphiert wirklich oft in gewissem Sinne das Unrecht und unterliegt die Tugend, sowohl im Leben der Einzelnen als in dem der Völker. Gerade im Unglücke wird oft die Tugend erprobt und gestärkt. Man denke an den Dulder Job! Die eigentliche und volle Vergeltung liegt im Jenseits, auch für die Völker, denen beim Weltgericht das endgültige Urteil gesprochen wird, und die in ihren Gliedern ewigen Lohn und ewige Strafe empfangen. Hienieden triumphiert die Tugend oft nur, indem sie stirbt und sterbend zum ewigen Leben geboren wird. *Nonne oportuit pati Christum et ita intrare in gloriam suam* (Luc 24,26)? Deshalb wird der Christ bei den Wechselfällen des Lebens und der Geschichte nicht betroffen gleich jenen, die Gott nicht kennen. Vielmehr freut er sich, in dunkeln Ereignissen Gelegenheit zu haben, Gott seinen Verstand zu unterwerfen; und die geheimnisvolle göttliche Weisheit betet er begeistert an. Welche Unterwerfung könnte vernünftiger und natürlicher sein! *O altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei, quam incomprehensibilia sunt judicia ejus et investigabiles viae ejus! Quis enim cognovit sensum Domini, aut quis consiliarius ejus fuit* (Rom 11,33f.)? Im Unglücke wird der Gerechte dargebracht als ein Opfer für Gott und das Heil der Menschheit; auch Völker können ein solches Opfer werden: *sanguis martyrum semen Christianorum.* Kostbar ist dieses Opfer und eine große Auszeichnung für den, der es bringt; Gottes Gerechtigkeit waltet, nicht umsonst ist es dargebracht.

Wie sind mir doch jetzt mein Leben und die ganze Welt um mich und ihre Rätsel so klar und verständlich! Wie ist mir doch jetzt mein Leben so lieb, so teuer und wertvoll! Herr, mein Gott, von ganzem Herzen danke ich dir, daß du mich geschaffen, und daß du zu deiner heiligen katholischen Kirche mich berufen hast, damit in ihr mir der Weg zum Himmel gezeigt werde und Kraft mir zufließe, ihn leichten und freudigen Herzens zu wandeln. Von Gott komme ich, zu Gott gehe ich, ein Bild Gottes bin ich. Von Gott komme ich. Von Ewigkeit her war ich in Gott als Möglichkeit enthalten mit jener Notwendigkeit, mit der Gott selbst sein Dasein hat; ich war in ihm enthalten als mögliches Abbild seines Wesens, als mögliches Geschöpf seiner Allmacht, als mög-

licher Lobredner seiner Herrlichkeit. Gott sah mich von Ewigkeit her in meiner Möglichkeit mit jener Notwendigkeit, mit der er sich selbst sieht, und er beschloß in seiner freien Güte von Ewigkeit her, mir das Dasein zu geben. *Quid est homo, quod memor es ejus* (Ps 8,5)? So trat ich denn ins Dasein zur Zeit, die Gott von Ewigkeit für mich erwählt hat. — Zu Gott gehe ich. Ich werde ewig leben im freundschaftlichen Verkehr mit Gott und allen Heiligen im Besitze aller Wahrheit und Schönheit, ein Seraph unter Seraphim. — Ein Bild Gottes bin ich. Jedes Geschöpf und alles, was möglich ist, hat eine gewisse Ähnlichkeit mit Gott; denn jedes Sein entspricht irgendwie dem höchsten Sein. Vor allem ist der Geist des Menschen ein Bild Gottes, weil er geschaffen ist, Gott zu erkennen, und weil jede geistige Erkenntnis die Erkenntnis Gottes ausdrücklich oder keimhaft einschließt; denn in allem, was der Geist erkennt, ist Gott erkennbar enthalten. Der Geist des Menschen ist ein Auge, dem der Unendliche leuchtet und in dem der Unendliche sich spiegelt. Deshalb freue ich mich, so oft ich einen Menschen sehe, mit Hochachtung und Ehrfurcht blicke ich auf zu ihm; er denkt und er trägt Gott in seinem Denken. In seinem Geiste, in seinem Auge blitzt ein himmlischer Funke, der unvertilgbare und unauslöschbare Gottesgedanke oder wenigstens die Knospe dieses erhabensten Gedankens.

Aber, sagt die Moderne, das alles sind Hypothesen, die sich nicht beweisen lassen, Illusionen sind es, Schäume, Träume. Ich antworte erstens: Es sind wenigstens Möglichkeiten. Oder wer hat je bewiesen, es sei unmöglich, daß Gott existiere. Man behauptet nicht einmal, es bewiesen zu haben. Es hat wohl Leute gegeben, die wähnten, man könne das Dasein Gottes nicht beweisen; zeitweise scheint diese Geisteskrankheit ziemlich verbreitet gewesen zu sein, sie ist ansteckend. Aber daß man beweisen könne, Gott existiere nicht, hat niemand gesagt, jedenfalls nicht Leute in bemerkenswerter Anzahl und von Ansehen. Es ist also sicher möglich, es ist wahrscheinlich, daß Gott existiert. Bei allen Himmeln, wie sollte nicht möglich und wahrscheinlich sein, was die größten Geister, die vernünftigsten und besten Männer dieser Erde stets für wahr, ja für die gewisseste, selbstverständlichste, einleuchtendste und klarste Wahrheit gehalten haben! Der genialste Denker, der heilige Augustinus, hat einmal gesagt, der Atheismus sei ob seiner Torheit die Schande des Menschengeschlechts (ep. 118 ad Dioscorum n. 31; ML 33,447). Es ist mir Freude und Trost, daß auch ich, wie Augustinus, denke. Nichts ist, scheint mir, so demütigend für die Menschheit und ihre geistige Befähigung, als daß sie Atheisten hervorbringen und damit das Ebenbild Gottes in der Seele so unglaublich verwüsten konnte. Tief beschämt müssen

wir gestehen, die menschliche Vernunft ist in einigen Subjekten der größten Torheit fähig. — Man kann nicht beweisen, daß Gott nicht existiert. Es ist also möglich und wahrscheinlich, daß er existiert. Durchdringe dich recht lebhaft mit dieser unleugbaren Wahrheit. Laß sie stets stehen vor deinem Geiste, präge sie aus in all deinem Handeln. Du wirst dann bald klar einsehen aus innern Gründen und aus dem Zeugnis deiner bessern Umgebung, daß Gott nicht bloß möglich, sondern wirklich ist; du wirst an ihm nicht mehr zweifeln können.

Ich antworte zweitens: Die Existenz Gottes ist nicht bloß möglich und wahrscheinlich: es ist das auch eine recht wünschenswerte Möglichkeit. Wer sollte nicht wünschen, daß Gott existiere? Es ist ein Trost für uns zu wissen, daß wir nicht in entsetzlichster Weise den grausamen Rädern einer gefühllosen Natur und den bösen Tücken und der gefährlichen Torheit verkehrter Nebenmenschen preisgegeben sind, sondern daß in der Natur vor uns ihr Schöpfer gegenwärtig ist, ein Freundesherz, das uns versteht und liebt und Allmacht hat zu helfen. Es beruhigt uns die Erkenntnis, daß in der Welt und über der Menschengeschichte eine Allmacht waltet, und daß diese Allmacht die höchste Weisheit und Güte und Gerechtigkeit ist. Wir sind glücklich im Bewußtsein, Kinder zu sein des besten Vaters, der hienieden mit dem Beistand seiner Gnade durch ein nicht allzuschweres Leben der Tugend uns adeln und dereinst die ewige Seligkeit uns schenken will, in der wir alle, die wir hienieden je geliebt und die unsere Liebe verdient haben, wiederfinden werden, um mit ihnen vereinigt zu bleiben für immer in wonnevollster Lebensgemeinschaft. Doch genug, wer könnte die Herrlichkeiten alle schildern, die das Dasein Gottes in sich schließt? — Es ist also sehr wünschenswert, daß Gott existiere. Erwecke deshalb in dir ein recht lebhaftes Verlangen, daß Gott existiere! Laß dieses Verlangen zu einer Leidenschaft werden, die dich verzehrt; eine edlere Leidenschaft kannst du nicht hegen. Lebe auch so, als ob Gott existiere; es wird dir nicht schaden. Ein edleres Leben kannst du nicht führen; wenn du ein aufrichtiger Kantianer bist, tust du es ja schon standhaft und opferfreudig aus reinster Begeisterung für deinen kategorischen Imperativ. Bete auch zu Gott, dessen Dasein du ahnst (es ist ja wahrscheinlich, daß er existiert); dieses Gebet kann dir nicht schaden, nur nützen. Bete also um ein tugendhaftes Leben; bete insbesondere, er möge in dir ein brennendes und liebevolles Verlangen nach seiner Existenz entzünden oder dir wenigstens ein Verlangen nach einem solchen Verlangen mitteilen. Bete demütig, er möge dich Lehrer (Bücher,

Leute) finden lassen, die geeignet sind, dein religiöses Dunkel mit echtem Lichte zu erleuchten. Der Mensch ist ein abhängiges Wesen; Gott will, daß er diese Abhängigkeit anerkenne, indem er auch in religiösen Erkenntnissen und Übungen sich durch andere leiten läßt. Widerstehe dem Stolze, verlache ihn als die ärgste aller Torheiten! Gott verbirgt sich vor den Stolzen, und die religiöse Verblendung ist ihre furchtbarste Strafe. — Wenn so die Überzeugung vom Werte der Existenz Gottes stets lebhaft vor deiner Seele steht; wenn du herzlich wünschest oder dich freust, daß er existiere; wenn du so lebst, als ob er existiere: wenn du nach Tugend und Licht dich sehnst und demütig darum betest, so wirst du bald erkennen, daß Gottes Dasein nicht bloß möglich und wünschenswert, sondern auch wirklich sei. Niemand hat sich je nach Gott aufrichtig und beharrlich gesehnt und demütig nach geeigneten Lehrern gesucht und gebührend auf sie gehört, ohne Gott zu finden.

Ich antworte d r i t t e n s: Die Existenz Gottes ist nicht bloß möglich und wünschenswert, sie ist auch sicher erwiesene, unbezweifelbare Wirklichkeit. Das ergibt sich, wie gesagt, eben daraus, daß sie dem Leben den höchsten Wert und Sinn verleiht, und nur diesen Gedanken will ich heute betonen. Eine Überzeugung, die für die Erhaltung der menschlichen Natur und für die gedeihliche Entwicklung ihres Lebens und ihrer Kräfte von wesenhafter Notwendigkeit ist, kann nimmer falsch sein. Unser Sein und das Sein überhaupt wäre ja in seinem innersten Kern und Grund verkehrt, falsch und verlogen, wenn es uns auf eine falsche Überzeugung in den wesentlichsten Dingen von Natur aus festlegen wollte. Das ist aber unmöglich; das Sein ist nicht wesenhaft verlogen, kein wesenhafter Mißklang. Wer den Begriff des Seins erworben hat (und er ist in all unserm Denken als der allgemeinste, oberste und erste aller Begriffe enthalten) der sieht sofort mehr oder minder bewußt unbegrenzte Möglichkeiten des Seins und den notwendigen Zusammenklang alles möglichen und wirklichen Seins. Er weiß sofort aus unmittelbarer geistiger Anschauung, daß alles Sein in seinem notwendigen Wesen gut und schön, wahr und wahrhaftig ist; er weiß, daß er auf die Natur, auf ihre Güte, Wahrhaftigkeit und Erkennbarkeit, z. B. auch auf das naturgemäße Zeugnis seiner Erkenntniskräfte und Erkenntnisquellen sich in allem Wesentlichen verlassen kann und verlassen muß. Dieses demütige Vertrauen auf die Natur, auf ihre Kräfte und Gaben, diese souveräne Besitzergreifung und Geltendmachung unserer Anlagen und Erkenntniskräfte, dieser gewißheitsfrohe, auf klarster geistiger Anschauung beruhende Optimismus ist der Aus-

gangspunkt und die notwendige Grundlage für alle geistige Entwicklung. Selbst der ärgste Skeptiker vermag seinen Skeptizismus nicht auszudrücken und geltend zu machen, als indem er verstohlen auf seine Vernunft vertraut und sie zu Hilfe ruft; jede geistige Regung ist eben ein Vertrauen auf die Wahrhaftigkeit der von der Natur uns geschenkten Erkenntniskräfte. Jede Philosophie, die die Wahrhaftigkeit der Natur und im Wesen der Erkenntniskräfte nicht sofort einsehen will, sondern sich in eine „Kritik" derselben verbohrt, wird konfus und verläuft unfehlbar im Sande. Das ist an sich klar und wird durch die Erfahrung, die wir mit der deutschen Philosophie machten, bestätigt. Ein wahrhaft tüchtiger Philosoph verrät sich dadurch, wie schon Aristoteles bemerkt, daß er das unmittelbar Klare auch ohneweiters einsieht und annimmt. — Kurz: Die Natur ist wahrhaftig in ihrem Wesen: die Erkenntniskräfte, die sie uns anbietet, sind zuverlässig; die Überzeugungen, zu denen unser Wesen hindrängt, sind wahr. Nun ist aber klar, daß unser Wesen uns dazu drängt, dem Leben Wert und Sinn zuzuschreiben. Denn davon hängt wesentlich ab die Freude am Leben, der Wille zu leben und die Opfer des Lebens zu tragen und schließlich die Erhaltung des Lebens selbst. Ein Volk, bei dem zu viele an einem vernünftigen Sinn des Lebens irre geworden sind oder wähnen, es sei müssig, nach einem Sinne des Lebens zu fragen, ist moralisch krank und gelähmt, steht nahe vor seinem physischen Zusammenbruche und wird, wenn es nicht in diesem Stücke Vernunft annimmt, nie wieder aufstehen. Für einen gesunden und normalen Menschen ist der Gedanke, das Leben sei ein sinnloses Spiel und nur ein hoffnungsloses Kämpfen gegen grausame Naturgewalten, die uns schließlich im Tode zermalmen, einfach unerträglich und unfaßbar. Ist uns denn die Vernunft gegeben worden, damit sie uns eine hoffnungslose Zukunft zeige und uns so in Verzweiflung stürze? Wen dieser Gedanke nicht mit logischem Grauen erfüllt, der denkt nicht fest und normal. Also die Natur drängt uns, dem Leben Wert und Sinn zuzuschreiben; mithin hat das Leben wirklich Wert und Sinn. Der Monotheismus nun, den die katholische Kirche vertritt, verleiht dem Leben Wert und Sinn, und zwar den allerhöchsten Wert und den vernünftigsten Sinn. Darüber ist oben das Nötige gesagt worden. Ebenso ist klar, daß nur der Monotheismus dem Leben einen befriedigenden Sinn und Wert sichert. Der Atheismus oder, wie man heute euphemistisch sagt, der Monismus befriedigt nicht, mag er nun als Materialismus oder als Pantheismus (Spiritualismus) oder unter einem hübschern Namen sich vorstellen. Unser Herz schaut aus nach einem le-

bendigen oder persönlichen Gott, nach einem Gotte nämlich, der uns kennt und uns als seine Kinder und Freunde liebt, nach einem Gotte, den auch wir lieben und auf den wir hoffen und vertrauen können, zu dem wir beten können, der unsere Gebete erhört, der uns helfen will und helfen kann, in dessen Erkenntnis, Liebe und edelster Freundschaft wir ewig selig sein werden. Dieser allweise, altgütige, allmächtige Gott ist es, den unser innerstes Wesen mit tausend Augen sucht, nach dem es mit tausend Stimmen ruft, nach dem es mit tausend Händen greift, zu dem es mit tausend Banden sich hingezogen fühlt. Diesen Gott kennt der Atheismus oder Monismus nicht; er läßt also unser Leben ohne Wert und Sinn. — Daß auch der Polytheismus nicht befriedigt, brauche ich nicht erst zu sagen. Heute ist alle Welt darüber einig, daß der Polytheismus endgültig abgetan ist. Atheismus (Monismus) oder Monotheismus lautet die Parole. In der Tat, was soll eine Vielheit von wankelmütigen, launenhaften und oft boshaften Göttern, die sich gegenseitig befehden und hindern und selbst der Hilfe bedürfen? Sie verleihen dem Leben keinen wahren Wert und Sinn. So ist es denn klar: der Monotheismus und er allein verleiht dem Leben Wert und Sinn, ja den höchsten und vollkommensten Wert und Sinn; der Monotheismus ist die Wahrheit.

Für mich ist an Gott glauben und katholisch sein ein und dasselbe, habe ich oben gesagt. Ich habe tausend Gründe, so zu urteilen, die mir Bibel, Überlieferung, Kirchengeschichte, Konvertitengeschichte, Kunstgeschichte, die tägliche Erfahrung u. s. w. bieten. Ich hebe heute nur einen heraus. Die katholische Kirche ist das vorzüglichste Organ, durch welches die Kenntnis und Verehrung des wahren Gottes auf der ganzen Erde verbreitet und erhalten wurde. Sie hat, wie die Geschichte lehrt, die Welt zur Verehrung des wahren Gottes geführt. Andere haben nichts oder verhältnismäßig wenig getan und können als geistige und religiöse Kulturmächte mit der katholischen Kirche, der unzählige Stämme, unter ihnen die edelsten Kulturvölker, ihre Bekehrung verdanken, nicht verglichen werden. Von dem Muhammetanismus und dem nachchristlichen Judentum kann in diesem Zusammenhange nicht ernsthaft die Rede sein. Aber auch die von der katholischen Kirche abgefallenen christlichen Konfessionen, zumal die Protestanten, haben für die Bekehrung der Welt zum wahren Gott nichts geleistet, was an das Wirken der katholischen Kirche irgendwie heranreicht; das Wenige, was sie geleistet haben, ist zudem nicht so sehr ihr Verdienst, als das der katholischen Kirche, von der sie den wahren Gott empfangen haben. Die ka-

tholische Kirche, und niemand sonst, hat den wahren Gott auf der ganzen Welt und mit dem größten Erfolge verkündet, so daß der Monotheismus die Religion der ganzen zivilisierten Menschheit geworden ist. Es ist das eine offen daliegende Tatsache, die niemand leugnen kann und niemand leugnet. Aber ich will noch deutlicher reden. Heute ist die katholische Kirche die einzige religiöse Macht, welche den echten Monotheismus mit wirksamem Nachdruck vertritt. Ich denke hier zunächst nur an Katholiken und Protestanten; denn bei den übrigen Bekenntnissen kann überhaupt von einer religiösen Einwirkung auf die ganze Menschheit und ihre zivilisiertesten Stämme kaum die Rede sein. Der Protestantismus ist heute ganz und gar dem Agnostizismus verfallen. Man bekennt zwar noch den Einen Gott, zugleich leugnet man, daß sich sein Dasein beweisen lasse. Der Agnostizismus aber ist objektiv (natürlich nicht immer im subjektiven Bewußtsein des Agnostikers) nur ein keimhafter und schamhaft verhüllter Atheismus. Ein Gott, dessen Dasein nicht bewiesen werden kann, ist abgesetzt und tot; er wird seinen Einfluß auf das Leben der Menschheit nimmermehr dauernd bewahren. Mit dem Dusel und Fusel des Agnostizismus, Kantianismus und Modernismus kann man die Menschheit nicht aufwecken, begeistern, zu einem opferfreudigen und beharrlichen Tugendleben stählen. Das ängstliche und bängliche, nervenschwache und rückgratlose, ausgehungerte und verkrüppelte Gottesbekenntnis der Agnostiker ist nicht der Sieg, der die Welt überwindet. Den Duselisten und Fuselianern gilt das Wort: *Ipsi autem non sunt de semine virorum illorum, per quos salus facta est in Israel* (1 Mach 5,60). Weg, weg mit diesen monotheistischen Zwergformen, die sich nicht aufrichten können, weil die Länge fehlt! Weg, weg mit diesen Feiglingen und Skeptikern! Der echte, männliche, selbstgewisse, sieggewaltige Gottesglaube ist heute nur oder fast nur mehr in der katholischen Kirche zu Hause. Dort aber herrscht er absolut. Denn wer nicht bekennt, daß man das Dasein Gottes beweisen könne, gehört nicht zu ihr. Der Katholik weiß, daß Gott ist. Er weiß es durch Einsicht in die innern Gründe oder wenigstens durch das glaubwürdige Zeugnis ungezählter Millionen aus allen Jahrhunderten, die Einsicht in die inneren Gründe hatten und haben. Er weiß auch, daß die katholische Kirche, die auf Petrus und die Apostel, d. h. auf den Papst und die Bischöfe, gegründete Kirche wahr und unfehlbar ist. Seht da das Geschlecht mit dem allein wahren und festen Glauben! seht da die Söhne der Märtyrer, die bereit stehen, selbst Märtyrer zu werden! — Hier sei noch darauf hingewiesen, daß außerhalb der katholischen Kirche, speziell beim Protestan-

tismus und seinen Theologen, die Wunderscheu und die Geringschätzung der Wirksamkeit des Bittgebetes eine erschreckend weite Verbreitung gefunden hat. Auch das ist, wenn wir aufrichtig reden wollen, ein Abfall vom echten und wahren Monotheismus und wenigstens ein keimhafter Atheismus. Ein Gott, der keine Wunder wirken kann, ein Gott, der unsere Gebete nicht erhören kann und will, dieser kalte, herzlose, tote, menschenscheue Gott ist nicht der wahre Gott, nach dem das menschliche Herz in den Prüfungen dieses Lebens seufzt. — So ist es denn die katholische Kirche, welche allein oder wenigstens an vorzüglichster und wirksamster Stelle die Kenntnis und Verehrung des wahren Gottes siegreich über die Welt getragen hat und trägt. Und heute, sehen wir, ist es unter religiösen Gemeinwesen die katholische Kirche allein, in der der echte, von keinem Agnostizismus und keiner Gebetsscheu angefressene Monotheismus gedeiht und in großartigster, lebenskräftigster Weise sich entfaltet. Nur in der katholischen Kirche feiert der Monotheismus seinen vollen Triumph. Hier haben ungezählte Millionen in allen Jahrhunderten und an allen Orten überzeugungsfest und vernunftgewiß den Einen Gott bekannt, vertrauensvoll zu ihm als Vater und Freund gebetet, ihr ganzes Leben in seinen Dienst gestellt; und wie einst so auch heute. Nirgends sonst erklingt ein so großartiges Gottesbekenntnis, nirgends sonst steigt ein so gewaltiges Gebet zum Himmel empor; nirgends sonst wird ein so erhabener und allgemeiner Gottesdienst gelebt und gefeiert. — Und nun frage ich ganz einfach: Ist es denkbar, daß die Anstalt, welche für die Erkenntnis und Verehrung des wahren Gottes so unvergleichbar Großes getan hat, ist es denkbar, daß der erste Herold der göttlichen Herrlichkeit auf dieser Erde ein ganz niederträchtiger Lügner und infamer Verführer sei? Wer das meint, wer glaubt, Gottes Ehre stehe in festem Bunde mit der Lüge und sei einem Verführer anvertraut, der hat Gott und die Vorsehung geleugnet, der ist ein Atheist oder steht auf dem Boden des Atheismus, er mag es wissen oder nicht. Und doch wäre die katholische Kirche mit ihren Ansprüchen auf göttliche Sendung und auf Unfehlbarkeit, mit ihrem eucharistischen Kultus und so vielen andern Einrichtungen die elendeste Verführerin, wenn sie nicht wirklich die von Gott bestellte unfehlbare Lehrerin der Menschheit ist. Es kann also nicht bezweifelt werden, daß die katholische Kirche wahr und unfehlbar ist.

Der Gang der Weltgeschichte, den die göttliche Vorsehung leitet, hat sich so gestaltet, daß der volle und echte Monotheismus und der Katholizismus unlösbar mit einander verbunden sind, daß sie mit einander stehen und fallen. Das sehen auch nüch-

terne Beurteiler, die außerhalb der katholischen Kirche stehen, immer allgemeiner ein. Ich glaube, eine der Ursachen, daß so viele heute am Dasein Gottes und der göttlichen Vorsehung zweifeln oder es zu leugnen versuchen, liegt darin, daß sie instinktiv fühlen und oft klar einsehen, sie müßten sonst katholisch werden; und der Protestantismus mußte zum agnostischen Monotheismus entarten, weil seine begabtereu Anhänger die Opposition gegen Rom mit dem vollen und entschiedensten Monotheismus auf die Dauer nicht vereinigen konnten. Warum aber hat man so furchtbare Angst vor dem katholisch werden? Da gibt es viele Gründe. Der menschliche Stolz will sich vor der gottgesetzten Kirche nicht beugen und nach eigener Façon selig werden; man will sich das Gesetz Gottes selber deuten, damit es nicht unangenehm werden könne. Die katholische Moral, insbesondere ihre Lehre über den Gebrauch der Ehe und über die Keuschheit, über Ehebruch und Ehescheidung, über Selbstmord und Duell, mißfällt gar vielen. Mancher Politiker ärgert sich, wenn die Kirche lehrt, die Interessen des engeren Vaterlandes müßten zurücktreten hinter die allgemeinen Interessen der Kirche und der Menschheit; Macht sei keineswegs Recht, auch nicht im Verhältnis der Staaten zu einander; die Liebe sei Pflicht nicht bloß im Privatleben, sondern auch im Völkerleben; auch für die Völker sei es besser, Unrecht zu leiden, als Unrecht zu tun u. s. w. u. s. w. Nur zu oft wird die Kirche in den Streit des Tages hineingezerrt; man wirft ihr vor, sie begünstige diese Partei oder dieses Volk, sie trete nicht scharf genug auf gegen wirkliches oder vermeintliches Unrecht. Mißverständnis der kirchlichen Lehre und Praxis tun ein Weiteres; wie viele kennen die Kirche nur in dem Zerrbilde, das ihre Feinde von ihr entwerfen? Dazu kommt, um alles andere zu übergehen, die zweitausendjährige Geschichte der über die ganze Welt verbreiteten Kirche; in dieser langen Zeit und in diesem großen Reiche hat es selbstverständlich mancherorts viele wirkliche und erdichtete oder vergrößerte Unerbaulichkeiten abgesetzt, über die man sich endlos ereifern kann. — Dies und ähnliches stellt oder lügt man sich vor. Doch alles das sind ja nur Nebensachen und Kleinigkeiten, die nichts entscheiden, und die unser Urteil nicht beeinflußen dürfen. Trotz alledem ist und bleibt die katholische Kirche der einzige und vorzüglichste Hort des echten Monotheismus auf dieser Erde; sie kann nicht als die abscheulichste Verführerin der Menschheit gelten; ihre Ansprüche also, die unfehlbare Lehrerin der wahren Religion zu sein, lassen sich nicht abweisen. Sie mag manches lehren, was dir einstweilen seltsam oder unangenehm und schwer erscheint, aber in religiösen Dingen

ist nicht dein Urteil, sondern das der Kirche die maßgebende Norm, nach der dein Sinn zu berichtigen ist. Wohl mag einem politischen Kreise vorkommen, als würden seine Interessen von der Kirche weniger eifrig gefördert oder gar gefährdet, aber die partikulären Interessen einer Partei oder eines Landes müssen zurücktreten vor den allgemeinen Interessen der wahren Religion und der Menschheit. Es ist an sich nicht Sache der Kirche, sich fortwährend in das politische Getriebe zu mischen. Ob, wann und wie unter zeitweiligen schwierigen Umständen gewisse Interessen der Gerechtigkeit heilsam vertreten werden können und sollen, ist oft sehr schwer zu beurteilen. Es ist ohne Zweifel möglich, daß die kirchlichen Stellen in solchen Fragen sich einmal vergreifen oder es an Entschiedenheit fehlen lassen, aber man hüte sich in seiner Leidenschaft und seinem Egoismus vor schnellen Anklagen. Und was hat das alles mit der Frage nach der Wahrheit des Katholizismus zu tun? — Sicher sind Unerbaulichkeiten in der Kirche vorgekommen und kommen vor; ihre Glieder und Vorsteher sind irdische Menschen, nicht Heilige des Himmels. Aber das Katholischwerden kann nicht hiervon abhängen. Übrigens weiß jeder, wie unbeschreiblich viel in diesem Punkte von Geschichts- und Zeitungsschreibern gelogen wird; man glaube also nicht leichtfertig, übertreibe nicht und übersehe das Gute nicht. Die katholische Kirche hat in Fragen der Erbaulichkeit den Vergleich mit ihren Anklägern nicht zu fürchten; alle Welt weiß das. Die katholische Kirche und die guten Katholiken arbeiten eifrig daran, Übelstände möglichst einzuschränken; man unterstütze diese Arbeit und lasse die eitlen Vorwürfe!

Hier will ich dieses Blatt enden lassen, indem ich beifüge, daß gegen die Wahrheit der katholischen Kirche sich nichts Stichhaltiges und Belangreiches vorbringen läßt. Der Gedankengang unseres Blattes ist kurz dieser: Nur der Monotheismus, und zwar der vernunftgewisse und gebetsfreudige Monotheismus, verleiht dem Leben einen befriedigenden Wert und Sinn, er ist also wahr; mit der Wahrheit des Monotheismus ist die Wahrheit und Unfehlbarkeit der katholischen auf Petrus und die Apostel (Papst und Bischöfe) gegründeten Kirche gegeben, als des einzigen oder vorzüglichsten Hortes des Monotheismus auf Erden. In meinem Geiste hat dieser Gedanke natürlich nicht die umständliche Breite dieses Blattes. Das ganze steht dort in gewisser Art gleichzeitig als ein ruhiges, fast unbewegtes Licht. Selbstverständlich läßt sich auch nicht in Worte oder in Papier und Tinte die Klarheit und Fülle fassen, die der Gedanke im Geiste hat. Unsere Rede ist ein Stammeln. Was wir hell sehen und warm fühlen, ver-

mögen wir nur in dunkeln und kalten Umrissen unvollständig mitzuteilen. Aber das genügt, um in einem verwandten Geiste ein gleiches oder ein viel helleres Licht aufleuchten zu lassen.

Valkenburg. Josef Hontheim S. J.

Zum neuen Meßbuche. In schöner Ausstattung, auf sehr gutem Papier und in den gefälligen, klaren, ihr eigentümlichen Lettern legt die Firma Pustet die neue, mit reichem Buchschmuck gezierte Ausgabe des Missale vor. Sie trägt auf dem Titelblatt außer dem Namen des regierenden Papstes die von Pius V u. Pius X. Damit werden wir hingewiesen auf die Reformen, welche die neue Ausgabe enthält. Es sind nämlich Änderungen, die infolge der Brevierreform Pius X notwendig geworden oder doch wenigstens dem Geiste dieser Reform entsprechen. Einige dieser Änderungen sind in Form von allgemeinen Rubriken (10 Titel) an die Spitze des Missale gestellt, die übrigen in Form von Spezialrubriken durch das ganze Meßbuch hin zerstreut. Betreff des Preises, der angesichts der herrlichen Ausstattung als niedrig zu bezeichnen ist, sei verwiesen auf die Angaben des Liter. Anzeigers.

Durchgreifende Textreformen hat man vom neuen Missale nicht erwartet, wie ja auch fürs Brevier Pius X die Textverbesserung auf später verschoben wurde. So bedeutet, wie die Brevierreform, so auch die gegenwärtige Missalreform nur den ersten Schritt zu der geplanten durchgreifenden Verbesserung.

Zur vorliegenden Neuausgabe hat der gewandte Liturgiker *Franz Brehm* zwei erklärende Schriften verfaßt, in welcher er die Änderungen mitteilt und mit reichen erklärenden Noten versieht. Die Genauigkeit und übersichtliche Anordnung des reichen Inhalts ist durchaus zu loben. Wenn ein Wunsch auszusprechen wäre, so betrifft er nur eine kürzere Fassung, die oft unschwer zu erreichen gewesen wäre. Es würde sich gewiß manches durch einen kurzen Verweis erledigen lassen. Indes werden die meisten Benützer die 2 gut ausgestatteten und sorgfältig gedruckten Bücher als verläßliche Nachschlagwerke umso lieber in die Hand nehmen, als sie manche heute veraltete Werke in bester Weise ersetzen.

Innsbruck. M. Gatterer S. J.

---

[1]) Synopsis additionum et variationum in editione typica Missalis Romani factarum. 389 p. 18°. In steifem Umschlag M 16.—. Die Neuerungen im Missale zusammengestellt und erläutert. 452 S. gr. 8°. M 40.—, geb. M 53.—.

Mit Genehmigung des fb. Ordinariates von Brixen u. d. Ordensobern.

Literarischer Anzeiger der „Zeitschrift für kath. Theologie“

Nr. 166 **1921.** Innsbruck, 13. Jan. 1921

Bei der Redaktion*) eingelaufen seit 25. September 1920:

Albuin, P. O. M. C., Vergißmeinnicht aus dem bündnerischen Münstertale. Ein Beitrag zur Familien- und Heimatkunde. 8° (15 S.).

Am Scheidewege. Blätter f. Knaben im letzten Schuljahr. Schriftl.: Generalsekretär *Mosmann.* 5. Jahrg. Düsseldorf, Schadowstr. 54. 1919/20. 15 Nummern. M 1.80, bei 10 Stück M 1.20.

Antonelli, Giuseppe, La Flora urbica della città di Osimo. (Lateranum 1920. Nr. 3). Roma, Seminario Romano Maggiore. 8° 31 p.

Archiv für Praesides. Klerus-Zeitschrift für soziale Arbeit. Volksbundverlag, Wien I, Predigergasse 5. Mit „Ratgeber für die Vereinsbühne“. Jährl. K 24.—.

Arregui, Antonius S. J., Summarium theologiae moralis. 5. ed. Bilbao 1920, Elexpuru Hnos. kl. 8° (XVIII u. 654 S.).

Bieber, Friedrich J., Kaffa, ein altkuschitisches Volkstum in Inner-Afrika. I. Bd.: Einleitung. Das Eigenleben der Kaffitscho oder Gonga. Mit 244 Bildern u. 22 Bildertafeln. gr. 8° (XIV u. 500 S.) Münster 1920, Aschendorff. M 80.—.

Blätter, Christlich-pädagogische. Herausgegeben vom Wiener Katechetenverein. Wien, Kirsch. Jährlich K 10.—.

Blätter, Katechetische. Herausg. Dr. *Jos. Göttler.* Kempten, Kösel. Jährl. M 8.80.

Bödiker, Ottilie, Die ewige Lampe. Aus dem Italienischen (Scintille Eucaristiche) übersetzt. kl. 12° (VIII u. 108 S.) Freiburg 1920, Herder. M 3.80: geb. M 7.20**).

Brandys, P. Maximilian O. F. M., Kirchliches Rechtsbuch für die religiösen Laiengenossenschaften. 2. Aufl 8° (XV u. 336 S.) Paderborn 1920, Schöningh. M 17.— u. 40%.

Brehm, Franz, Synopsis additionum et variationum in editione typica Missalis Romani factarum. 12° (389 S.) Regensburg 1920, Pustet. M 16.—.

— — Die Neuerungen im Missale zusammengestellt und erklärt. gr. 8° (452 S.). Regensburg 1920, Pustet. M 40.—, geb. M 53.—.

Brucker, Joseph S. J., La Compagnie de Jésus. Esquisse de son institut et de son histoire (1521—1773) kl. 8° (842 S.) Paris 1919, Beauchesne.

Bruhn, Wilhelm, Theosophie und Anthroposophie. (Aus Natur und Geisteswelt 775). (108 S.) kl. 8° Leipzig. Teubner, 1921. M 2.80, geb. M 3.50 u. 100%.

---

*) Da es der Redaktion nicht möglich ist, *alle* eingesendeten Schriften in den Rezensionen oder Anzeigen nach Wunsch zu berücksichtigen, so fügt sie jedem Quartalhefte ein Verzeichnis der eingelaufenen Werke bei, um sie zur Anzeige zu bringen, mag nun eine Besprechung derselben folgen oder nicht. *Eine Rücksendung der Einläufe findet in keinem Falle statt*

**) Zu den angegebenen Preisen kommen die üblichen Teuerungszuschläge.

Burger, Dr. Wilhelm, Die kath. Hebamme im Dienste der Seelsorge. 24° (IV u. 28 S.) Freiburg 1920, Herder. M 1.50.

Cohausz, Otto S. J., Paulus. Ein Buch für Priester. 2. Aufl. kl. 8° (357 S.) Leipzig 1920. Vier-Quellen-Verlag. M 22.—.

Cohnen s. Predigten.

Corpus Catholicorum. Werke kath. Schriftsteller im Zeitalter der Glaubensspaltung. Münster i. W., Aschendorff. gr. 8°. 3. Band: Johannes Cochlaeus adversus cucullatum minotaurum Wittembergensem. De sacramentorum gratia iterum (1523) herausg. v. Dr. *Jos. Schweizer*. 1920. (66 S.) M 10.—.

Dahmen, Dr. Otto, Schönheitssinn und Arbeitsschule. 8° (45 S.) M. Gladbach 1920, Volksverein. M 2.50.

Deinem Heiland, deinem Lehrer. Kinderzeitschrift z. Unterstützung d. Religionsunterrichts herausgegeben von Franziskanern. 1. Jahrg. Mai 1919—April 1920. Wiesbaden, H. Rauch.

Diekamp, Dr. Franz, Kathol. Dogmatik. I Bd. 3.—5. Aufl. 8° (XII u. 308 S.) Münster i. W. 1921, Aschendorff. M 20.—.

Döring, Heinrich S. J., Vom Edelknaben zum Märtyrer. Der selige Johannes von Britto S. J. (1647—1693). [Jesuiten-Lebensbilder großer Gottesstreiter. Herausgeg. von *Konstantin Kempf S. J.*] 8° (X u. 212 S.) Freiburg 1920, Herder. M 15.60; geb. M 18.60.

Ecker, Dr. Jakob s. Schulbibel u. Testament.

Edelweiß. Illustrierte Monatsschrift für Jünglinge. Klagenfurt, St. Josef-Vereinshaus. Jährl. K 5.— (M 3.50).

Eichrodt, Lic. Walter, Die Hoffnung des ewigen Friedens im alten Israel. (Beiträge z. Förderung christl. Theol. herausgeg. von *A. Schlatter* u. *W. Lütgert* 25. Bd. 3. Heft). 8° (192 S.) Gütersloh 1920, Bertelsmann. M 21.—.

Erziehungswissenschaft. 11. u. 12. Jahrbuch des Vereins f. christl. E. Herausgeg. von Dr. *Jos. Göttler*. 8° (192 S.) Kempten-München 1920, Kösel.

Exercitia spiritualia s. Monumenta historica.

Felder, Dr. P. Hilarius O. M. Cap., Apologetica. 8°. 2 Bände (IX 278. VIII. 359 S.) Paderborn 1920, Schöningh. M 34.— u. 40%.

— — Jesus Christus, I: Das Bewußtsein Jesu. 2. Aufl. 8° (VIII u. 522 S.) Paderborn 1920, Schöningh. M 30.— u, 40%.

Feuling, Daniel O. S. B., Das Wesen des Katholizismus. Grundsätzliches zu *Friedrich Heilers* gleichnamiger Schrift. 8° (49 S.) Beuron 1920.

Foerster, Wilhelm, Die internationale Wirksamkeit des Judentums in der Vergangenheit und in der Zukunft, [Sonderabdruck aus der „Menschheit"] kl. 8° (14 S.) Stuttgart 1920. Verlag „Friede durch Recht". M 1.—.

Franses, P, Dr. Desiderius O. F. M., Die Werke des hl. Quodvultdeus. Bischofs von Karthago, gestorben um 453. [Veröffentl. aus dem kirchenhist. Seminar München. IV. Reihe, Nr. 9] 8° (90 S.) München 1920, Lentner. M 8.—.

Fröbes, Joseph S. J., Lehrbuch der Psychologie. 2. Band. gr. 8° (XX u. 704 S.) Freiburg 1920, Herder. M 60.—, geb. M 69.—.

Frommes Kalender für den kath. Klerus. 43. Jahrgang 1921. (198 S.) Mit einer Beilage „Ordensrecht u. Diözesanrecht" von Dr. *Fr. Zehentbauer*, redigiert von *Roman G. Himmelbauer*. Wien, C. Fromme. K 41.—.

Geißler, Ewald, Rhetorik. I. Richtlinien für die Kunst des Sprechens. 3. Aufl. (Aus Natur und Geisteswelt 455). kl. 8° (121 S.) Leipzig 1921, Teubner. M 2.80, geb. M 3.50 u. 100%.

Göpfert, Dr. Franz, Moraltheologie. 8. Aufl. von Dr. *Karl Staab*, 8° Paderborn 1920, Schöningh. I. Bd. (X u. 474 S.) M 18.—. — II. Bd. (VIII u. 450 S.) M 24.— u. 40%.

Graber, Dr. Oskar, Die Gottschauung Christi im irdischen Leben u. ihre Bestreitung. gr. 8° (VIII u. 134 S.) Graz u. Leipzig 1920, Moser. K 30.—.

Grabmann, Dr. Martin, Die echten Schriften des hl. Thomas v. Aquin. [Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, herausgeg. von *Clemens Baeumker*. Band XXII Heft 1—2]. gr. 8° (VIII u. 275 S.) Münster 1920, Aschendorff. M 25.—.

Guardini, Dr. R., Gemeinschaftliche Andacht zur Feier der hl. Messe. 16° (40 S.) Düsseldorf, L. Schwann.

Güntner, Johannes, Baue und wohne weise und gesund! kl. 8° (337 S.) Limburg a. d. Lahn 1920, Steffen. M 8.—.

Hafen, Dr. Josef, Die Kinderkommunion im neuen Rechtsbuch u. in der seelsorgl. Praxis. kl. 8° (125 S.) Limburg a. d. Lahn, 1920. Steffen. M 4.50.

Haußleiter, Dr. Johann, Trinitarischer Glaube und Christusbekenntnis in der alten Kirche [Beiträge z. Förderung christl. Theol. herausgeg. von *A. Schlatter* und *W. Lütgert*. 25. Bd. 4. Heft]. 8° (120 S.) Gütersloh 1920, Bertelsmann. M 17.50.

Heiler, Friedrich, Das Wesen des Katholizismus. 6 Vorträge gehalten im Herbst 1919 in Schweden. gr. 8° (IV u. 138 S.) München 1920, Ernst Reinhardt. M 19.50; geb. M 20.—.

Heiler, Josef, Das Absolute. Methode u. Versuch einer Sinnklärung des transzendentalen Ideals. 8° (78 S.) München 1921, Ernst Reinhardt. M 11.05.

Hemmerle, Dr. P., Streifzüge durch die sexual-pädagogischen Bestrebungen der Gegenwart u. Vergangenheit. (Deutsche Lehrerbücherei herausgeg. von *Heinr. Kempinsky*. Reihe 5. Bd. 2). 8° (116 S.) Breslau 1920, Frankes Buchhandl.

Herbigny, Michael D. S. J., Theologica de Ecclesia. I. De Deo universos evocante ad sui regni vitam seu de institutione Ecclesiae primaeva. 2. Aufl. gr. 8° (280 S.) Paris 1920, Beauchesne.

Herders Wochen-Kalender 1921. Mit 150 Bildern. Freiburg 1920, Herder. M 8.—.

Herwegen, Ildefons O. S. B.. Alte Quellen neuer Kraft. Gesammelte Aufsätze. kl. 8° (VII u. 208 S.) Düsseldorf 1920, L. Schwann. Geb. M 18.—.

Hilber, Dr. Franz, Biblische Hermeneutik. 3. Aufl. 8° (103 S.) Brixen 1921, A. Weger. M 8.—,

Himmelbauer, Roman G., Kalender für den kath. Klerus s. Fromme.

Höller, Dr. Josef C. Ss. R. Pro praxi confessariorum. kl. 12° (65 S.) Graz u. Wien 1921, Styria. K 14.—.

Honnef, Dr. Johannes, Gottesliebe. Das Buch des hl. Bernard v. Cl. über die Liebe Gottes übersetzt u. erläutert. [Schriften zur religiösen Erneuerung 1. Bdchen.] kl. 8° (90 S.) Elberfeld 1920, Wuppertaler Druckerei. M 4.50.

Jäger, Dr. Franz. Gedanken zur heutigen Seelsorge. 8° (46 S.) Graz u. Wien 1921, Styria. K 16.—.

Johannes vom Kreuz, Der hl., Weg zur Liebe oder Berg der Vollkommenheit. [Für Gottsucher. 2. Bd.] 12° (70 S.) Limburg a. d, Lahn 1920, Steffen. M 3.—.

Jugendführung. Zeitschrift für Jünglingspädagogik u. Jugendpflege. 7. Jahrg. Düsseldorf 1920. Jährl. M 10.—.

Jugendkraft, Deutsche. Zeitschrift f. willenstärkende Leibesübungen u. vernunftgemäße Gesundheitspflege. 2. Jahrg. Verband d. kath. Jünglingsvereinigungen Deutschlands. Düsseldorf 1920. Jährl. M 12.—.

Jugendpflege. Monatsschrift zur Pflege der schulentlassenen kathol. Jugend. Schriftleitung: Dr. *Ludwig Schiela*, München, Leohaus. Jährl. M 12.—.

Jugendwacht. Zeitung f. d. kath. Jugend Österreichs. Reichsbund d. kath. deutschen Jugend (Wien I Grashofg. 3).

Karitas. Monatsschrift f. kath. Wohlfahrtspflege u. Fürsorge. Verlag Karitashaus, Wien IX, Währingergürtel 104. Jährl. K 12.—.

Kerler, Dr. Dietrich, Der Denker. 8° (31 S.) Ulm 1920, Heinrich Kerler.

Kinderfreund, Der christliche. Monatsschrift f. christl. Erziehung u. Rettung der Jugend. Schriftleiter: P. *A. Wittmann O. S. B.* Kinderfreundanstalt Innsbruck. Jährl. K 7.—.

Klausner, Hanna, Die Wuppermännchen u. ihre Freunde. Mit Federzeichnungen von *Peter Abelen.* 8° (110 S.) M. Gladbach 1920, Volksverein. M 4.50.

Kleinschrod, Franz Dr. med., Das Lebensproblem und das Positivitätsprinzip in Zeit und Raum und das Einsteinsche Relativitätsprinzip in Raum und Zeit. (Frankfurter Zeitgemäße Broschüren 40. Band, 1.—3. Heft. Okt.—Dez. 1920). Hamm i. W., Breer & Thiemann. 8° (64 S.) M 3.75, mit Porto M 4.25.

Kolb, Viktor S. J., Die Gottesbeweise. Graz 1921, Moser. 8° (IV, 150 S.) K 50.—.

Korczok. Anton, Die griechisch-kath. Kirche in Galizien (Osteuropa-Institut in Breslau, Quellen u. Studien V, Abt. Religionswissenschaft 1. Heft). 8° (XII, 162 S.) Leipzig 1921. Teubner. M 12.— u. 100%.

Kramp, Joseph S. J., Meßliturgie u. Gottesreich. Darlegung u. Erklärung der kirchlichen Meßformulare. I. Vom 1. Adventsonntage bis z. 6. Sonntage nach Epiphanie (Ecclesia orans, herausg. von Dr. *Ild. Herwegen.* 6. Bändchen). kl. 8° (XII, 178 S.) Freiburg 1921, Herder. M 9.—.

Kreuser, M. s. Predigten.

Krüger, Gustav, Die christl. latein. Literatur. Sonderabdruck aus *M. Schanz*, Gesch. d. röm. Literatur. IV, 2 S. (*Ivan Müller*, Handb. der kl. A. W. VIII 4,2. M 54.—, geb. M 72.—). München 1920, C. H. Beck.

Kurze, Dr. Georg s. Predigten, Neutest.

Lacordaire, O. P., Briefe über das christliche Leben. [Religiöse Geister, herausgeg. von Dr. *M. Laros*. 3. Bändchen). kl 8° (VIII u. 78 S.) Mainz 1920, Grünewald.

Leitner, Dr. Martin, Lehrbuch des katholischen Eherechts. 3. Aufl. 8° (X u. 455 S.) Paderborn 1920, Schöningh. M 26.— u. 40%.

Mädchen-Zeitung, Illustr. Schriftl.: *J. Hiebl*. St. Josef-Vereinshaus in Klagenfurt. Jährl. K 5.—.

Marcus. Ernst, Der kategorische Imperativ. gr. 8° (257 S.) München 1921, Ernst Reinhardt. M 20.80, geb. M 26.—.

Maritain, Jacques, Éléments de Philosophie. I. Introduction générale à la Philosophie. 2. éd. 8° (XII u. 214 S.). Paris 1920, Pierre Téqui. Fr 5.— u. 50%.

Mathis, Mich. Ambrose C. S. C., The pauline πίστις ὑπόστασις according to Hebr 11,1. Washington, Catholic University 1920. (IX u. 160 p.) kl. 8°.

Mausbach, Dr. Joseph, Aus katholischer Ideenwelt. Gr. 8° (VIII u. 504 S.) Münster 1921, Aschendorff. M 36.—; geb. M 40.—.

— — Grundlage und Ausbildung des Charakters nach dem hl. Thomas von Aquin. 2. u. 3. Aufl. 8° (VIII u. 146 S.) Freiburg 1920, Herder. M 17.—; geb. M 22.—.

Maurer, Friedrich, Im Rettungsschiff. Erlebnisse einer Konvertitenfamilie. Herausgeg. von Fr. M. 8° (IV u. 134 S.) Freiburg 1920, Herder. M 6.40; geb. M 9.—.

Merkel, Dr. Franz Rudolf, G. W. von Leibniz u. die China-Mission. (Missionswissenschaftliche Forschungen herausgeg. von *D. Carl Mirbt*). 8° (VI u. 254 S.) Leipzig 1920. Hinrichs. M 15.— u. 60%.

Miller, Athanasius O. S. B., Die Psalmen II. Abth. (Ps 72 bis 150). Übersetzt u. kurz erklärt. [Ecclesia orans herausgeg. v. Dr. *Ildefons Herwegen* V. Bändchen.] 12° (IV u. 268 S.) Freiburg 1920, Herder. M 9.50; geb. M 13.20.

Missale Romanum ex decreto ss. Concilii Tridentini restitutum, S. Pii V P. M. iussu editum, aliorum Pontificum cura recognitum, a Pio X reformatum et SS. D. N. Benedicti XV auctoritate vulgatum. Ratisbonae, Pustet. Altarmissalien: Editio 1. Klein-Folio (48) 724 [219] 4** S. brosch. M 200.—. Editio 2. Groß-Quart. brosch. M 150.—. Handmissalien: Editio 3. 18° brosch. M 35.—. Editio 4. Miniaturformat brosch. M 34.—.

Monumenta historica S. J. Madrid, Rivadeneyra (Apartado 106) 8°. Exercitia spiritualia S. Ignatii de Loyola et eorum directoria. (1282 p.) 1919. Pes. 34.—.

Mors, Hella, Arabische Märchen, gesammelt u. übersetzt v. *Hella M.* Mit Zeichnungen von *Karl Köster*. 8° (60 S.) M. Gladbach 1920, Volksverein. M 4.50.

Müller, B., Die heilige Theresia von Jesu. [Für Gottsucher, 3. Bd.] 12° (133 S.) Limburg a. d. Lahn 1900, Steffen. M 4.—.

Müller, Dr. Josef, Die Ehe im Völkerleben. 2. Aufl. kl. 8° (248 S.). Nürnberg 1920, Sebaldus-Verlag. Geb. M 10.—.

Mutz, Dr. F. X., Die Verwaltung der heiligen Sakramente. 4. Aufl. 8° (VIII u. 304 S.) Freiburg 1920, Herder. M 20.—; geb. M 24.50.

Neubauer, Dr. Jakob, Beiträge zur Geschichte des biblisch-talmudischen Eheschließungsrechts. (Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft 24. u. 25. Jahrg. [1919. 1920]). (249 S.) gr. 8° Leipzig, Hinrichs, 1920. M 50.—.

Nist, J., In Gottes Lehr. Predigten auf die Hauptfeste des Kirchenjahres. 8° (158 S.) Limburg a. d. Lahn 1918, Steffen. M 2.60; geb. M 3.75.

Oppermann, Dr. Paul, Die Verwaltung des hl. Bußsakramentes. 2. Aufl. 1. Abt. gr. 8° (VIII u. 296 S.) Breslau 1920, Goerlich. M 32.—; geb. M 36.—.

Pesch, Christian S. J., Compendium Theologiae Dogmaticae. II. Bd. [De Deo uno — De Deo trino — De Deo creante et elevante — De Deo fine ultimo et de novissimis]. 2. ed. gr. 8° (VIII u. 286 S.) Freiburg 1920, Herder. M 34.—; geb. M 40.—.

Pesch, Heinrich S. J., Lehrbuch der Nationalökonomie. II. Bd. Allgemeine Volkswirtschaftslehre. I. Volkswirtschaftl. Systeme. 2. u. 3. Aufl. gr. 8° (XIV u. 738 S.) Freiburg 1920, Herder. M 60.—: geb. 75.—.

Pieper, Dr. August, Gemeinschaftsgeist im Wiederaufbau. 8° (22 S.) Freiburg 1920, Herder. M 2.20.

Predigten, Alttestamentliche, herausg. von Dr. *Tharsicius Paffrath O. F. M.* 8°. Paderborn, Schöningh. 8. Heft. *Reith-Wigbert*, Job (II) 1919. (61 S.) M 1.50 u. 40%. — 9. Heft: *Kreuser M.*, Noe. 1920. (63 S.) M 3.60 u. 40%. — 10. Heft: Dr. *A. Cohnen*, Elias. 1920. (80 S.) M 4.— u. 40%.

Predigten, Neutestamentliche, herausgeg. von Dr. *Thaddaeus Soiron O. F. M.* Paderborn, Schöningh. 8° 4. u. 5. Heft: *Kurze*, Dr. Georg, Paulus als Christusprediger für moderne Menschen. (80 S.) 1920. M 3.60 u. 40%.

Pruner, Dr. Joh. Ev. von, Lehrbuch der Pastoraltheologie. I. Band: Das Priesteramt. 3. Aug. von Dr *Joseph Seitz*. 8° (XVI u. 540 S.) Paderborn 1920, Schöningh. M 26.— u. 40%,

Reith, P. Wigbert O. F. M. s. Predigten, Alttestamentliche.

Reitzenstein, R., Die hellenistischen Mysterienreligionen. 2. Aufl. 8° (VIII u. 258 S,) Leipzig 1920, Teubner. M 9.—; geb. M 12.— u. 100%.

Riesch, Helene, Die heilige Hildegard von Bingen. 2. u. 3. Aufl. 8° (VIII u. 160 S.) Freiburg 1920, Herder. M 8.40; geb. M 11.40.

Ritter, Emil, Das gelbe Festspielbuch, Festspiele f. Familie u. Schule. herausgeg. von . . kl. 8° (192 S.) M. Gladbach 1920, Volksverein. Geb, M 2.—.

Roetzer, Dr. Joh. B., Was ist vom Adventismus zu halten? 8° (24 S.) M. Gladbach 1920, Volksverein. M 1.—.

Schilgen, Hardy S. J., Junge Helden. 12° (192 S.) Kevelaer 1920, Bercker. M 5.— (25 St. à M 4.50; 50 St. à M 4.—); geb. M 7.50.

Schulbibel, Katholische, für die Diözese Trier. Nach Dr. *Jakob Ecker*, illustriert von *Philipp Schumacher*. Trier, Mosella. 8° Kleine Ausgabe (für die Unterstufe) (68 S.) geb. M 2.50. — Mittlere Ausgabe. (VI u. 340 S.) M 6,—.

Schweizer, Dr. s. Corpus catholicorum.

Seitz, Dr. Joseph s. Pruner.

Simon Gottfried, Der Islam u. die christl. Verkündigung. 8° (XV u. 363 S.) Gütersloh 1920, Bertelsmann.

Simon, Dr. Paul, Der Pragmatismus in der modernen französischen Philosophie. 8° (XVI u. 100 S.) Paderborn 1920, Schöningh. M 16.— u. 40%.

Spáčil, Theophil S. J., La dottrina del Purgatorio in Clemente Alessandrino ed in Origine. 8° (17 S.) Rom 1920, Typogr. pontif. nell' istituto Pio IX.

Staab, Dr. Karl s. Göpfert.

Stadler, Hermann, Albertus Magnus. De animalibus libri XXVI. [XVI. Band der „Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters", herausg. von *Clemens Baeumker*]. gr. 8° (XXI u. 1664 S.) Münster i. W. 1921, Aschendorff. M 100.—.

Steinmann, Dr. Alfons, Jesus und die soziale Frage. Paderborn 1920, Schöningh. (VII, 262 S.) gr. 8°. M 24.— u. 40%.

Strack, Hermann L., Einleitung in Talmud u. Midraš. 5. Aufl. der „Einleitung in den Talmud". gr. 8° (XII u. 233 S.) München 1921, Oskar Beck.

Strehler, Bernhard, Mein Licht und mein Heil! kl. 8° (171 S.) Burg Rothenfels am Main 1920, Verlag Deutsches Quickbornhaus.

Testament, Das Neue. Übersetzt und kurz erklärt nach Dr. Jakob Ecker. kl. 8° Trier 1920, Mosella. Taschenausgaben mit je 62 ganzseitigen Bildern.. A: Evangelienharmonie und Apostelgesch. (318 S.) geb. M 17.—; B: Die 4 Evangelien u. die Apostelgesch. (380 S.) geb. M 18.—; C: Das ganze N. Test. Mit 2 Karten. (678 S.) geb. M 28.—.

Tillmann, Gerhard, Wandel vor Gott. [Für Gottsucher! 1. Bd.] 12° (XVII u. 143 S.) Limburg a. d. Lahn 1920, Steffen. M 4.—.

Van der Weyer, Franz, Jesus mein Vorbild. Gebetbuch für Beicht- u. Kommunionkinder. 12° (144 S.) Kevelaer 1920, Butzon & Bercker. M 5.25.

Veit, Dr. Andreas Ludwig, Kirche und Kirchenreform in der Erzdiözese Mainz (1517—1618). [Erläuterungen u. Ergänzungen zu Janssens Geschichte des deutschen Volkes. Herausgeg. von *Ludwig v. Pastor*. X. Bd. 3. Heft.] gr. 8° (XIV u. 98 S.) Freiburg 1920, Herder. M 25.—.

Vischer, Eberhard, Der Apostel Paulus und sein Werk. 2. Aufl. (Aus Natur und Geisteswelt 309). (141 S.) kl. 8° Leipzig, Teubner, 1921. M 2.80, geb. M 3.50 u. 100%.

Vogels, Dr. Heinrich Joseph, Untersuchungen zur Geschichte der lateinischen Apokalypse-Übersetzung. Lex. 8° (V u. 247 S.) Düsseldorf 1920, L. Schwann. M 75.—.

Wagener, Dr. Clemens. Vorm Kachelofen. Geschichten. 8° (100 S.) M. Gladbach 1920, Volksverein. M 4.50.

Weiler, Jakob, Mich ruft es zur Arbeit. Ein Lebensbuch über die Gebote. [Bücher des Sämanns. Herausgeg. von *Heinrich Mohr.*] 8° (XII u. 396 S.) Freiburg 1920, Herder. M 21.60; geb. M 26.—.

Werner, Camilla, Die heiligen zwölf Nächte. Mit Zeichuungen von *Else Eisgruber*. 8°. (95 S.) M. Gladbach 1920, Volksverein. M 4.50.

Werner, Pius, Parate viam Domini! kl. 8° (146 S.) Limburg a. d. Lahn 1920, Steffen. M 3.30.

Zehentbauer, Dr. Fr., Ordensrecht und Diözesanrecht s. Fromme.

Das **neue**

Missale romanum (Pustet)

nach den Anweisungen des hl. Vaters Pius X umgearbeitet und von Papst Benedikt XV zur Veröffentlichung gutgeheißen, ist **soeben** erschienen.

Es liegen bereits vor:

Missale rom. Klein-Folio. Ed. I. Ratisbonensis juxta typicam Vaticanam. Neugegossene hervorragend wirkungsvolle Typen, Titelbilder, Titelvignetten und Kanonbilder in reichem Farbendruck.

Preis ungebunden Mark 200, gebunden Mark 500—600.

Missale rom. Gross-Quart. Ed. II in den Typen des früheren Klein-Folio-Missale, prächtige Ausstattung.

Preis ungebunden Mark 150, gebunden Mark 400—450.

Die Ausgabe in **Klein-Quart**, sowie die **Handmissalien in 18°** und **Miniatur-Format** folgen in kurzer Zeit.

Bestellungen nimmt entgegen; **Felizian Rauch, Innsbruck.**

Pater Hurter S. J.

Ein Charakter- und Lebensbild

von

Jos. Hillenkamp S. J.

VII + 236 S. mit Portraitbild Hurters.
Preis M 5.40, K 9.—.

Wer diese anziehend verfaßte Lebensgeschichte liest und sich dabei immer wieder den Priesterhelden im Ordenskleide vorstellt, der wohl vielen Priestern bekannt gewesen ist, wird von dem stillen, demutsvollen Wirken des Verewigten einen unvergeßlichen Eindruck erhalten . . . Die ganze Konvertitenfamilie Hurter zieht in diesem Buche an uns vorüber und so bietet es auch ein interessantes Stück Kirchen- und Zeitgeschichte des verflossenen Jahrhunderts.



Abhandlungen

Das Charakterbild des heiligen Benedikt von Nursia und seine Quellen

Von **Heinrich Schrörs**—Bonn[1])

Von dem Leben und Wesen des hl. Benedikt ist bekanntlich zum Erstaunen wenig überliefert. Wir wissen, daß er aus einer der vornehmen Familien im Gebiete des sabinischen Norcia stammte, die in Rom begonnenen höhern Studien, angeekelt durch das sittenlose Treiben der gebildeten Jugend, vor der Zeit abbrach; daß er dann den Aszetenstand wählend, eine Zeitlang in einem freien Vereine von Gesinnungsgenossen zu Enfide lebte und schließlich als Einsiedler in einer Höhle bei Subiako; daß er diesen Beruf wieder aufgab und die Leitung eines verrotteten Klosters übernahm, um bald das Unmögliche einzusehen, diese zuchtlosen Mönche zu bessern; daß er hierauf selbst im Aniotale ein Kloster gründete, das sich zum Mittelpunkte einer 12 kleine Genossenschaften nach orientalischer Art umfassenden Mönchskolonie auswuchs, und endlich ein Großkloster in Montekassino errichtete und für dieses die bekannte Regel verfaßte — das ist alles, was geschichtliche Kunde uns übermittelt. Dazu sind es

[1]) Unser langjähriger Mitarbeiter, Prof. Dr. *H. Schrörs* ersucht uns festzustellen, daß er uns bereits im März 1920 um Aufnahme der vorliegenden, damals fertig eingesandten Abhandlung gebeten hat.
Die Schriftleitung.

nur nackte Tatsachen, ohne innere Verknüpfung und unbeleuchtet von dem individuellen Geiste des Mannes und dessen treibenden Gedanken, die wir eben aus geschichtlichen Nachrichten nicht kennen. Nicht einmal die Lebensgrenzen des Urhebers des abendländischen Mönchtums stehen fest. Die angenommenen Jahre 480—540 beruhen nur auf Vermutungen. Selbst in Montekassino wußte man darüber nichts Genaueres mehr, als am Ende des 8. Jahrhunderts ein so kenntnisreicher und gewissenhafter Historiker wie *Paulus Diakonus* dort schrieb. Dieser setzt[1]) die Jahre Benedikts einfach — in dieser Allgemeinheit sicher irrig — in die Regierungszeit Justinians d. G. (527—565).

Wenn man die außerordentlich große und einzigartige Bedeutung erwägt, die der Benediktinerorden für Kirche und Kultur bis zum Entstehen der Armutsorden im 13. Jahrhundert gehabt hat, und seine Universalität in Betracht zieht, die ihn schon bald die christlichen Länder des Westens mit seinen Niederlassungen überziehen ließ, so nimmt es wunder, daß die Geschichte seines Ursprunges und die Geschichte des Patriarchen so vieler Tausende Söhne fast gänzlich in Vergessenheit geraten konnte. Gewiß war es das dunkelste Jahrhundert des katholischen Italiens, in dem der Stern St. Benedikts aufging. Aber aus demselben Jahrhundert leuchten doch die Gestalten eines Boëthius und Kassiodorus mit ziemlicher Klarheit herüber. Wer das Unbekanntsein des großen Heiligen von Montekassino nicht dem Spiel eines unglücklichen Zufalles zuschreiben will, wird die Gründe in der Sache selbst suchen müssen.

Der hl. Benedikt ist nicht der Stifter eines Ordens gewesen, sondern nur eines einzelnen Klosters, und dieses hat das Sch cksal gehabt, nach wenig mehr als einem Menschenalter unterzugehen (581), um erst 136 Jahre später wieder aufzuerstehen (717). Während dieser langen Zeit hat die geflohene Klosterfamilie beim Lateran in Rom allem Anscheine nach ein Stilleben geführt. Darum ist die

---

[1]) Hist. Langobard. I 26, vgl. c. 25 (MG SS. rer. Lang. 63). Sogar den Aufenthalt Benedikts in Subiako verlegt er in diese Zeit.

Gründung des Heiligen aus Norcia nur in ideellem Sinne der Ausgangspunkt des Ordens geworden, insofern nämlich die hier verwirklichte und bloß für den engsten Kreis gedachte Lebensordnung ein freies Vorbild abgegeben hat und das ihr zugrunde liegende monastische Gesetz anderswo einfach rezipiert worden ist als eine glücklich gefundene, dem vernünftigen Zuge der Entwicklung entsprechende, den verschiedenartigen örtlichen Bedürfnissen Freiheit lassende Form. So erklärt es sich, daß die Person des hl. Benedikt weit zurücktrat. Nichts berechtigt uns daher, aus der Größe der Wirkung den Rückschluß zu machen auf eine besonders machtvolle Persönlichkeit mit stark ausgeprägten natürlichen und übernatürlichen Charaktereigenschaften. Man verstehe uns wohl: nicht die Möglichkeit oder die anderweitig erschlossene Wahrscheinlichkeit eines solchen Bildes wird geleugnet; es soll nur gesagt sein, daß wir kein geschichtliches Wissen davon haben.

Auch in Montekassino selbst lebten keine Erinnerungen jener Art fort. Als hier wenige Jahrzehnte nach dem Tode des Heiligen der Mönch Markus sein Gedicht[1]) über das Entstehen des Klosters verfaßte, erzählte er nur einige legendenhafte Wundergeschichten und kleine Äußerlichkeiten, aber nichts von dem Gründer selbst und den Ideen, die ihn dabei leiteten. Paulus Diakonus hätte sichtlich gern seiner Langobardengeschichte ein Leben des hl. Benedikt eingefügt, aber er kannte nur die von Gregor d. Gr. und Markus berichteten Wunder und füllte mit diesen ein langes Kapitel[2]). Mit richtigem Gefühle für ihren poetischen und sagenhaften Inhalt kleidete er seine Erzählung in zwei Gedichte. Von dem Helden selbst wußte er nur zu rühmen: „Er leuchtete durch die Verdienste eines großen Lebens und apostolische Tugenden (oder Wunderkräfte) hervor“[3]). An Aufzeichnungen oder mündlichen Überlieferungen fand sich offenbar nichts. Es darf nicht eingewendet werden, daß durch das lange Verschlagensein

[1]) Migne PL 80,183 f.
[2]) L. I c. 26 (a. a. O. S. 63—68).
[3]) Ebd. S. 64.

der Mönche nach der Zerstörung des Klosters jene verloren gegangen und diese erloschen seien; denn das gemeinsame Leben setzten sie in Rom fort und erhielten sich im Nachwuchs als geschlossene Genossenschaft bis zur Heimkehr nach Montekassino. Wenn sie bei ihrem Wegzuge das Regelbuch und „einige andere Schriften" mitnahmen und bis zur Rückkehr treu bewahrten[1]), werden sie auch die weitern schriftlichen Denkmäler, die St. Benedikt betrafen, nicht vergessen und mündliche Erinnerungen nicht haben aussterben lassen. Mag Paulus Diakonus, der jene Nachricht bringt, sie aus alten kassinesischen Berichten geschöpft haben, wie *Traube*[2]) annimmt, oder aus mündlicher Tradition, jedenfalls liegt in seinem Schweigen über anderes ein Beweis, daß damit seine Kenntnis zu Ende war. Dem Geschichtschreiber und seinen Mitbrüdern im Mutterkloster war St. Benedikt mehr ein Name als eine Persönlichkeit. Das Werk des Heiligen lag in hellem Lichte vor ihnen, aber die Sonne, von der das Licht ausging, war unter den Horizont bereits versunken.

Wenn schon dem Jahrhundert, in das Benedikts Leben hineinfällt, und dem anhebenden Mittelalter keine geschichtlichen Erkenntnisquellen mehr zu Gebote standen, um Person und Charakter desselben zu erfassen, wird es für die heutige Wissenschaft anders sein? Das ist die Frage, die wir zu stellen haben.

Die historische Literatur über den Mönchsvater hat sich, von *Baronius* und *Mabillon* angefangen, damit begnügen müssen, die wenigen geschichtlichen Tatsachen, die wir eingangs zusammenstellten, wiederzugeben und sie mehr oder minder reichlich mit Wundererzählungen aus den Dialogen Gregors d. Gr. auszuschmücken. Ein wirkliches Bild des Lebensganges und Charakters zu entwerfen, hat sie nicht gewagt, sehr begreiflicher Weise. Jüngst jedoch versuchte Dr. *Ildefons Herwegen*, neue Pfade einschlagend, dies zu leisten. Seine Schrift über den hl. Bene-

---

[1]) Paulus Diac., Hist. Langob. IV 17 S. 122 u. VI 40 S. 179.

[2]) Textgeschichte der Regula S. Benedicti[2], hg. von *H. Plenkers* (Abhandlungen der bayr. Ak. d. Wiss., phil.-hist. Kl. 25 [1910]) 30.

dikt[1]), die rasch die zweite Auflage erreichte, ist ohne Zweifel ein beachtenswertes Buch. Liebevolles Sichversenken in den Gegenstand und ein sinniges, aus dem eigenen Nacherleben gewonnenes Verständnis des benediktinischen Ordensideals zeichnen es aus. Man merkt aber auch allenthalben, daß der Verfasser umfassende und gründliche Studien in der näher oder entfernter liegenden wissenschaftlichen Literatur gemacht hat. Die sorgfältig gefeilte Darstellung fließt in edler Sprache und in gehobenem Tone dahin. Damit steht im Einklang der buchkünstlerische Schmuck, der ebenfalls einem Sohne des hl. Benedikt verdankt wird. So ist das Ganze in eine Aszese und Kunst verschmelzende Atmosphäre erhoben.

Solange bloß die erste Auflage bekannt war, konnte man bei aller Anerkennung der wissenschaftlichen Grundlage geneigt sein, das Buch der erbaulichen Literatur zuzuweisen, freilich der auserlesenen, die ob ihrer Höhe und innern Wertes nicht sehr häufig ist; man konnte ferner diesem Zwecke manches zugute halten, was historische Bedenken hervorrief. In der neuen Ausgabe jedoch nimmt *Herwegen* durch das Vorwort und den hinzugefügten Versuch, sich eine kritische Grundlage zu sichern, für sein Buch den Charakter einer wissenschaftlich durchgeführten historischen Arbeit in Anspruch[2]). Auch äußerlich hat er dem dadurch Rechnung getragen, daß er im Unterschiede von der ersten Auflage nunmehr sein Beweismaterial vorlegt (S. 147—170). Damit ist eine Untersuchung der Fundamente, auf denen er gebaut hat, nahegelegt.

Der Verfasser erklärt, sich auf zwei Quellen stützen zu wollen: auf die Klosterregel des heiligen Benedikt[3]) und

---

[1]) Der heilige Benedikt. Ein Charakterbild gezeichnet von *Ildefons Herwegen*, Abt von Maria-Laach. Düsseldorf 1917 u. 1919.

[2]) Auch *Dan. Feuling*, Zum Charakterbilde des hl. Benedikt (Hist.-polit. Blätter 161 [1918 I] 611 betont, daß *H.* ein „geschichtlich-treues“ Charakterbild geben wollte.

[3]) Wie *Herwegen* benütze ich die Ausgabe *Butlers* (Freiburg 1912), die bis jetzt die relativ beste ist, obwohl sie allen Ansprüchen der Kritik noch lange nicht genügt.

die Wundererzählungen Gregors d. Gr.[1]). Über das methodische Verhältnis derselben zu einander drückt er sich aber schwankend aus. Den Stoff, den die Regel bietet, will er in Gregors Darstellung „hineintragen", und diese selbst bezeichnet er als schleierhaft (Vorwort der 1. Aufl.). Das ist nicht ganz unbedenklich; denn stets ist vom Bestimmteren auszugehen und nach ihm das Unbestimmbare zu beurteilen und zu verwerten. Jetzt aber gibt er, ohne daß übrigens die Darstellung selbst bedeutende Änderungen erfahren hätte, im Vorwort der 2. Auflage die Regel als seine „eigentliche Quelle" an und möchte in sie die „feinen Linien, die duftigen Farben, die belebenden Lichter" aus Gregor „eintragen". Es ist nicht wohl einzusehen, wie solche Feinheiten durch den „fein gewebten" und darum dichten „Schleier" hindurch zu erkennen seien. Die richtige Abschätzung der beiden Quellen ist vielmehr darin zu suchen, daß die Regel eine urkundliche Quelle, ein Überrest der geschichtlichen Vorgänge selbst ist, die Mitteilungen des Papstes hingegen eine erzählende Quelle, Berichte von unmittelbaren oder mittelbaren Zeugen der Dinge sind. Während jene dem Forscher eine direkte Beobachtung des Gegenstandes gestattet, die mit aller Umsicht und wiederholt und mit verschärfter kritischer Behutsamkeit vorgenommen werden kann, ist er bei dieser auf die Eindrücke angewiesen, die ein anderer von den Tatsachen empfangen hat, und auf die persönlichen Deutungen, die dieser ihnen gibt. Lassen wir den Fall bewußter Entstellung ganz beiseite, so bleibt doch immer noch der weite Kreis unbeabsichtigter Trübungen in der Wiedergabe des Erfahrenen infolge mangelhafter oder zu flüchtiger Kenntnis, subjektiver Voreingenommenheit, Beeinflußung durch andere oder fremde Tatsachen.

---

[1]) Während *Herwegen* sich an die Ausgabe *Mignes* (PL 66, 215—932) hält, zitiere ich nach der von *Mittermüller* (S. Gregorii Magni Dialogorum liber secundus. Regensburg 1880), der doch wenigstens einige weitere Hss. zu Rate gezogen hat. Die gleichzeitig erschienene Ausgabe von *J. Cozza-Luzi* (Historia S. Benedicti. Grottaferrata 1880) ist mir nicht zugänglich.

Das alles kann bei dem Zeugen selbst zutreffen und wenn er kein direkter Zeuge ist, auch wieder bei seinen Gewährsmännern, denen er vielleicht zu blindlings vertraut hat. Es muß also eine allseitige und strenge Prüfung vorausgehen, ehe man eine erzählende Quelle benutzen darf. Der Lichtstrahl, der von den Ereignissen oder Zuständen zu uns dringt, geht durch das Prisma eines oder auch mehrerer fremder Geister hindurch und wird dabei verschiedenartig gebrochen, und diese Brechungen sind durch die Kritik zu korrigieren. Betrifft es äußere Tatsachen und ihre Umstände, so ist dies schon schwierig genug. Handelt es sich aber um ein Charakterbild, so steigern sich die Schwierigkeiten, weil der Charakter eines Menschen nur aus seinen Handlungen hervorleuchtet und somit, um richtig erkannt zu werden, die genaue und gesicherte Kenntnis der Handlungen voraussetzt.

Für die Erzählungen Gregors sind diese Vorfragen noch nicht gelöst, ja ihre Lösung ist noch nicht einmal in Angriff genommen. Hinsichtlich der Ordensregel stellt sich eine andere Frage ein, die ebenfalls bis jetzt ungeklärt ist, nämlich die Frage: Kann sie überhaupt Quelle für eine Charakterschilderung des Heiligen sein, und wenn ja, wie groß ist ihre Tragweite, nach welchen Richtungen darf sie verwertet werden?

Die Regel St. Benedikts ist ihrer Absicht wie ihrem Hauptinhalte nach ein Gesetzbuch. Ein Gesetzbuch ist aber naturgemäß etwas Unpersönliches und muß es sein, weil es bestimmt ist für Menschen jeglicher Eigenart, für den Durchschnittsmenschen. Es gibt den Rahmen ab, in den sich die Charakterbilder vieler spannen sollen, weshalb ein individuelles Bild aus ihm nicht abgelesen werden kann. *Rothenhäusler*[1]), der sich Mühe gibt, *Herwegens* Verfahren theoretisch zu rechtfertigen, aber offenbar Empfindung für das Unsichere seiner Grundlage hat, erkennt an, daß ein Gesetzbuch an sich nicht Quelle für eine persönliche Charakterschilderung sein kann, meint jedoch, in der Bene-

---

[1]) Voraussetzungen zum Verständnis des hl. Benedikt (Benediktinische Monatsschrift I [1919]) 209).

diktinerregel „die höchstpersönliche Leistung" ihres Urhebers selbst erblicken zu dürfen. Das bleibt indes eine bloße Versicherung, für die kein Beweis von ihm versucht worden ist. Der Hinweis *Feulings*[1]) auf c. 36 der Dialoge, wo Gregor bemerkt, Benedikt habe „nicht anders lehren können, als er gelebt habe", ist nicht von Bedeutung; denn der Papst hat die äußere klösterliche Lebensweise (mores vitàque), nicht die individuelle Persönlichkeit im Auge, und würde auch, hiervon abgesehen, nur seine subjektive Meinung zum Ausdruck bringen, die sich nicht etwa auf seine Kenntnis von dem Charakter des Heiligen stützt — davon kann bei Gregor nicht die Rede sein — sondern rein theoretisch erschlossen ist.

Wie wenig es zutrifft, daß eine Ordensregel immer das Bild ihres Urhebers getreu wiederspiegelt, mag man an den Regeln des hl. Basilius d. G. inne werden. Sie sind umfangreicher als die Benediktinerregel und haben einen viel stärkeren Einschlag von motivierenden Erörterungen, in denen ja der Geist des Verfassers mehr hervortritt als in äußern Vorschriften. Und dennoch, wie einseitig, lückenhaft und in Zwielicht erscheinend würde das Charakterbild des Kirchenlehrers sein, das wir aus ihnen zusammenstellten! Hätten wir nicht die übrigen aszetischen Schriften, die Predigten, die Briefe des Kappadoziers und kennten wir nicht sein Leben aus andern Quellen so gut, so würde seine geistige Gestalt sehr unvollständig und schwankend für uns bleiben. Gewiß wäre das Ergebnis nichts direkt Unrichtiges, aber doch als Ganzes falsch oder wenigstens ungenügend und ein Charakterbild fordert das Ganze. Etwas anders liegt die Sache bei Ordensverfassungen späterer Zeit, wie z. B. der Gesellschaft Jesu. Diese sind mitunter Schöpfungen aus einem Gusse und das ureigenste Werk des Stifters; bei allem Festhalten am allgemeinen Ordensideal der Kirche können sie etwas Neues und Originelles darstellen. Dann wird sich, besonders, wenn sie sehr ausführlich sind, in ihnen das Bild des Verfassers vollständiger und deutlicher wiederspiegeln. Aber auch in diesem Falle mögen manche Züge, die mehr dem Menschen als dem Ordensmanne angehören, fehlen, die jedoch zum Gesamtcharakter unentbehrlich sind. Und immer wird noch der Zweifel der Lösung harren, wieweit das in der Regel gezeichnete Ordensideal nach allen Seiten in der Persön-

[1]) A. a. O. 612.

lichkeit ihres Verfassers seine Verwirklichung gefunden hat, denn auch der Heilige kann hinter den höchsten Zielen seines Strebens zurückbleiben. Darum ist der Rückschluß aus dem Ideal der Regel auf die Person dessen, der sie aufgestellt hat, nicht ohne weiteres gerechtfertigt, sondern muß durch positive historische Tatsachen gestützt werden. Ein solcher Rückschluß liegt aber immer vor, wenn man aus einem Gesetze ein Charakterbild schöpfen will.

Im Unterschiede von anderen Klosterordnungen ist ferner hinsichtlich der Regel von Montekassino erst die Frage zu entscheiden, bis zu welchem Maße sie die Tat des hl. Benedikt allein ist. Ihre äußere Geschichte, die Schicksale des Textes und der Verbreitung sind Dank den Forschungen von *Traube*[1]) und *Plenkers*[2]) ziemlich aufgehellt; ihre innere Geschichte hingegen ist noch kaum versucht worden. Diese innere Geschichte hat darzulegen, ob und welche Teile des Inhaltes etwa anderswoher entlehnt sind, welche Veränderungen sie dabei erfahren haben, wie ihr Verhältnis zu dem Eigengut der Regel ist, auf welche Weise sie die Hand des Bearbeiters zu einem Ganzen verschmolzen hat, ob diese Hand eine einzige war. Endlich ist, um das besondere Wesen dieser Regel und somit die dahinter stehende Persönlichkeit hervortreten zu lassen, ein sorgfältiger Vergleich mit den anderen Klosterregeln vor und neben Benedikt notwendig. Auch *Rothenhäusler*[3]) erkennt dies als eine noch zu tuende Arbeit an und weist auf die Regeln des hl. Pachomius, Basilius, Cäsarius, Kolumban hin. Es leuchtet von selbst ein, daß diese Dinge klargestellt sein müssen, ehe man ein Charakterbild des Heiligen, dessen Namen sie trägt, aus der Regel schöpfen kann.

Von vornherein verdient Beachtung, daß die benediktinische Klostertradition der ersten Jahrhunderte weit

---

[1]) Textgeschichte der Regula S. Benedicti. 2. Aufl. hg. von *H. Plenkers* (Abhandlungen der bayr. Ak. d. Wiss. Phil.-Hist. Kl. Bd. 25 [1910]).

[2]) Untersuchungen zur Überlieferungsgesch. der ältesten lat. Mönchsregeln (Quellen u. Untersuchungen zur lat. Philol. d. Mittelalters. Bd. 3 Heft 3 [1906]).

[3]) A. a. O. 213.

entfernt war, in dem Werke von Montekassino den Ausdruck einer Individualität zu achten und es deshalb mit ehrfürchtiger Scheu für unantastbar zu halten. „Mit der Regula", bemerkt *Traube*[1]), „verband sich die Erinnerung an den frommen Verfasser, den abbas eximius, den Gregor d. Gr. geschildert, nur unvollkommen; über ihre Falten fuhr man mit sorgloser Hand". *Benedikt von Aniane*, derjenige Mönch, der sich im Frühmittelalter wohl am eindringendsten mit dem Studium der Regel befaßt hat, klagt über die „ignorantes, b. Benedictum suam a ceteris assumpsisse regulam et veluti ex manipulis unum strenue contraxisse manipulum[2])". Zum Erweise dessen verfaßte er seine Concordia regularum, in der er an jedes Kapitel der Benediktinerregel die entsprechenden aus andern Regeln anreihte.

Etwa zwei Jahrhunderte vor Benedikts Auftreten war das Mönchtum in Italien und Rom heimisch[3]); Benedikt wurde in Rom erzogen und lebte lange Zeit bei und in sabinischen Klöstern. Wer weiß, ob er nicht in deren Gedanken und Bräuchen wenigstens Ansätze, wenn nicht gar mehr, für das fand, was man als Eigentümlichkeit seiner Anordnungen ansieht? Vielleicht können wir nicht allzuviel dergleichen aufzeigen[4]). Aber was beweist das,

---

[1]) Vorwort zu *Plenkers* Untersuchungen u. s. w. S. VII.

[2]) Praefatio zu seiner Concordia regularum Patrum (ML 103, 713—1380) 715.

[3]) *E. Spreitzenhofer*, Die Entwicklung des alten Mönchtums in Italien von seinen ersten Anfängen bis zum Auftreten des hl. Benedikt (1894) hat dies nachgewiesen. S. 5—12, 27—32.

[4]) *Spreitzenhofer* kommt S. 137 zu dem Ergebnisse: „Das (italienische) Mönchtum der alten Zeit bildet die Voraussetzung und Grundlage, auf welchen sich die Klosterordnung der Benediktiner aufgebaut hat". Benedikt hat „teils die grundwesentlichen Normen des Mönchslebens aus der Überlieferung der Väter treu beibehalten, teils in mehrfacher Beziehung die Vorschriften seiner Regel denjenigen der kirchlichen und weltlichen Gesetzgebung gegenüber dem damaligen Mönchstum angeschlossen". Je mehr dies zutrifft, umso weniger ist für den persönlichen Charakter Benedikts aus der Regel zu entnehmen. „Der Geist des alten Mönchtums blieb derselbe, er ward nur in eine neue Form gegossen".

da jene Zeiten für uns überhaupt schweigsam sind? Seit Anfang des 5. Jahrhunderts lasen die Abendländer die Klosterregeln des hl. Basilius in *Rufins* Übersetzung, und wenig später die Instituta coenobiorum und die Collationes patrum *Kassians*, die Lehrbücher des monastischen Lebens. Der Patriarch von Montekassino hat sie an zahlreichen Stellen benutzt, wie in *Butlers* Ausgabe der Regel nachgewiesen ist, und darüber hinaus hat *Butler* eine stattliche Anzahl weiterer Schriften (S. 176—180) zusammengestellt, die Verwertung fanden. *Albers*[1]) glaubt deren noch mehr namhaft machen zu können. Hier liegt ein Arbeitsfeld, das noch beackert werden muß, und zwar nach den oben (S. 177) angedeuteten Richtungen beackert, ehe man aus der Regel den Charakter des Verfassers ablesen darf. Man wende nicht ein, auch entlehntes Gut könne zum geistigen Eigentum werden. Diese Möglichkeit ist unbestreitbar, aber damit ist noch nicht die Wirklichkeit bewiesen. Ein Mann, der Lebensregeln für andere, für eine die verschiedenartigsten Menschen umschließende Genossenschaft schreibt, kann manches aufnehmen, das er für wichtig hält, ohne daß es mit seiner Eigenart in vollem Einklange steht, Grundlage und Quelle seines eigenen Innern geworden ist. Um dieses allein aber handelt es sich in unserer Frage.

Schwerlich wird jemand annehmen wollen, daß die Regel, auch abgesehen von der Benutzung mannigfaltiger Quellen und ebenso abgesehen von einer vorausgegangenen langen Erprobung der einzelnen Vorschriften, als Ganzes ein ursprüngliches und einheitliches Werk ist, rein hergeflossen aus dem Geiste seines Verfassers. Der Befund des Textes würde zu klar dagegen sprechen. Kapitel 67 bis 72 u. Kapitel 73 geben sich deutlich als Nachträge zu erkennen. Aber auch in dem eigentlichen Korpus erscheinen größere Teile, Gruppen von Kapiteln, ziemlich äußerlich eingefügt, von denen namentlich zwei unsere Aufmerksamkeit verdienen.

---

[1]) Scienter nescius, sapienter indoctus (Studien u. Mitteilungen zur Gesch. d. Benedikt. 36 [1915] 535—539).

In allgemeinen Verfassungsbestimmungen (Kap. 55 ff) ist ein Stück über den Hausrat und die Verwertung der Handwerkserzeugnisse eingesprengt, das auch das Bemerkenswerte hat, daß es Verhältnisse von Klöstern berücksichtigt, die unter ganz verschiedenen Himmelsstrichen liegen[1]), während sonst die Regel ein Kloster (Montekassino) im Auge hat. Dieser letztern Tendenz getreu wird denn auch ein Gegensatz zwischen Montekassino und andern Orten betont: „Nos tamen *mediocribus* locis sufficere credimus . . . cucullam et tunicam“. Man hat den Eindruck, als ob hier ein bereits vorhandenes Stück überarbeitet und eingefügt worden ist. Als Parallele erinnert *Rothenhäusler*[2]) daran, daß in der Vita Pachomii (Acta Sanctor. Mai III. 35* C) die Rede von „dem Buche der Verwalter“ ist, in dem die betreffende Gruppe von Vorschriften aufgezeichnet sei. Eine ähnliche Erscheinung bietet die Regel des hl. Kolumban dar, deren zwei Teile (aszetische Unterweisungen und Strafen) „in der handschriftlichen Überlieferung — mit einer Ausnahme — von einander getrennt und unter besondern Titeln“[3]) vorkommen.

Noch stärker hebt sich aus dem Ganzen Kap. 4. heraus, das die Überschrift hat „Instrumenta bonorum operum“. Es ist ein allgemeiner und zugleich mönchischer Sittenkodex. In einer Klosterregel zu lesen: non occidere, non adulterari, non facere furtum, mortuum sepelire u. dgl. hat etwas so Überraschendes, daß man ein von draußen hereingeschneites Stück vermutet. Auch die sprachliche Form ist im Vergleich zu dem andern Text der Regel sehr fremdartig; *Weymann*[4]) fand sich durch die Infinitive griechisch angemutet. Er denkt an eine alte Gnomensammlung und *Traube*[5]) stimmte ihm hierin zu. In diesem Lichte gewinnt der Umstand eine erhöhte Bedeutung, daß dieses Stück in zahlreichen Handschriften, zum Teil mit fremdartigem Inhalte, gesondert vorkommt, und zwar ohne die Angabe, es gehöre der Regel oder dem hl. Benedikt an; ja Bischof *Theodulf von Orléans*,

[1]) C. 55: Vestimenta fratribus secundum locorum qualitatem, ubi habitant, vel aërum temperiem dentur, quia in frigidis regionibus amplius indigetur, in calidis vero minus.

[2]) Über Anlage und Quellen der Regel des hl. Benedikt (Studien u. Mitteil. z. Gesch. d. Benediktinerordens 36 [1915]) 15.

[3]) *Seebaß*, Regula monachorum S. Columbani abbatis (Zeitschr. f. Kirchengesch. 15 [1894]) 366. *Seebaß* meint allerdings, daß die zwei Teile ursprünglich vereinigt gewesen seien.

[4]) Wochenschrift für klassische Philologie 13 (1896) 208.

[5]) S. 102.



der bei seiner großen literarischen Gelehrsamkeit und als Inhaber mehrerer Abteien die Regel doch gekannt haben dürfte, zitiert es als „sententia *cuiusdam patris*“[1]). Dabei verschlägt es wenig, daß die Texte mit dem der Regel übereinstimmen; es bleibt vielmehr „durchaus wahrscheinlich, daß Benedikt diese Spruchsammlung nicht selbst zusammengestellt hat“[2]).

So ergibt sich für die Regel ein einigermaßen kompilatorischer Charakter[3]) und hieraus folgt, daß sie als Quelle für ein Persönlichkeitsbild wenig brauchbar ist. Mag auch der Geist, der das Ganze durchweht, einheitlich sein und die Bestandteile verschiedener Herkunft sich vollständig dienstbar gemacht haben, so kann doch nicht die Individualität des Verfassers sich restlos und bis in die feineren Auswirkungen hinein darin ausgeprägt haben, und hierauf kommt es bei einer Charakterschilderung an.

Zu demselben Ergebnis führt eine andere Überlegung. Kap. 3 der Regel schreibt vor: „Quotiens aliqua praecipua“, wozu gewiß die endgültige Aufstellung eines Klostergesetzes zu rechnen ist, „agenda sunt in monasterio, convocet abbas omnem congregationem et dicat ipse, unde agitur. Et audiens consilium fratrum tractet apud se et quod utilius iudicaverit faciat“. Nach den „hier ausgesprochenen Grundsätzen hatte Benedikt sicherlich auch die Mönche um ihre Meinung befragt“. Dies hat schon *Plenkers*[4]) bemerkt und darauf aufmerksam gemacht, daß der Ordensstifter eben „seine Regel nicht in einem Zuge niedergeschrieben und dann als unveränderliches Gesetzbuch proklamiert, sondern sie allmählich aufgebaut und nach den Erfahrungen im täglichen Gebrauch geändert und gefeilt“ hat. So mußte die Regel eine Art Kompromißwerk werden. Bei dem Ausgleich aber entgegenstehender Meinungen und Wünsche konnte es nicht fehlen, daß die persönlichen Anschauungen des Verfassers, in denen gerade sein Charakter zum Ausdruck kam, zurücktraten oder eine Umbiegung erfuhren.

---

[1]) S. *Traube* 37, 45 f u. *Plenkers*, Neuere Arbeiten u. Streitfragen über die Benediktinerregel (Zeitschr. f. d. österr. Gymnasien 53 [1901]) 111 f.

[2]) *Plenkers* a. a. O.

[3]) Dies würde noch weiter bestätigt, wenn eine Untersuchung ergeben sollte, daß in den Bibelzitaten der Regel verschiedene lateinische Übersetzungen benutzt worden sind. *Rottmanner* u. *Weymann* (a. a. O. S. 207) nehmen es an, beziehen sich aber dabei auf die interpolierte Form der *Wölfflin*'schen Ausgabe.

[4]) Untersuchungen a. a. O. S. 49.

Endlich spricht sich die Persönlichkeit nicht allein in Einzelbestimmungen aus, sondern auch und vielleicht noch mehr in dem genetischen Zusammenhange, in dem sie untereinander stehen, indem eben darin am ehesten die durchgreifenden Gedanken und deren tragendes Prinzip zum Vorschein kommen. In dieser Hinsicht nun ist die Regel weit entfernt, ein geschlossenes und harmonisches Kunstwerk zu sein[1]). Sie ist es so wenig, daß die Erklärer in der Auffassung der Anlage und in der innern Verknüpfung der einzelnen Teile sehr auseinander gehen und manche, die Unmöglichkeit einsehend, einen leitenden Faden zu finden, ganz darauf verzichten[2]). Paulus Diakonus, der der kassinesischen Tradition am nächsten stehende Interpret, nimmt sogar einen verdeckten Dialog zwischen Meister und Jünger an, der den von der geraden Straße der Gedankenentwicklung abweichenden Gegenreden des letzteren zu folgen genötigt ist[3]). Auch diese Eigentümlichkeit der Regel stand im Wege, daß sie der reine und unverhüllte Niederschlag der Persönlichkeit ihres Verfassers wurde.

Herwegen hat alle diese kritischen Voraussetzungen und die in ihnen liegenden Einschränkungen eines Quellengebrauches der Regel für das Charakterbild des Urhebers nicht entprechend in Betracht gezogen, sondern die Regel wie eine unmittelbare, eindeutige und ungezwungen ent-

---

[1]) Beispielsweise sei auf einen Punkt hingewiesen, der den Erklärern von jeher (s. z. B. die Expositio Regulae von *Hildemar* aus der 1. Hälfte des 9. Jhts., ed. *Mittermüller* 1880, S. 184 f) viel zu schaffen gemacht hat, ohne bei der Annahme einer strengen kompositorischen Einheitlichkeit der Regel eine befriedigende Aufhellung zu finden. Kap. 5 heißt es: „Primus humilitatis gradus est obedientia sine mora", Kap. 7 jedoch liest man: „Primus itaque humilitatis gradus est, si timorem Dei sibi ante oculos semper ponens oblivionem omnino fugiat et semper sit memor omnia, quae praecepit Deus". Auch hier wird der Verdacht rege, Stücke verschiedener Herkunft vor sich zu haben. — In Bezug auf den Strafkodex (c. 23—30) nimmt auch *Herwegen* S. 64 an, daß er schon bestand und erst später der Regel einverleibt wurde.

[2]) S. *Rothenhäusler*, Über Anlage u. Quellen a. a. O. S. 1—9.

[3]) S. *Traube* S. 38.

standene Geistesurkunde zugrunde gelegt. Sie ist ihm die „eigentliche Quelle", die „historisch und philologisch getreue Zeugin für Benedikts innere Welt" (Vorwort der 2. Aufl.), die „wichtigste Quelle" (S. 122). Da ist es nun erstaunlich zu erfahren, wie wenig ihm diese Quelle zu sagen weiß, wo sie allein spricht. Was er ihr entnehmen zu können glaubt, beschränkt sich auf Folgendes.

Die Schlichtheit der Sprache des Regelbuches, die in scharfem Gegensatze zu der allgemein und selbst in der Jurisprudenz verbreiteten schwulstigen Rhetorik des Zeitalters stehe, soll „einen gereiften Ernst schon in jungen Jahren" (S. 9) und „ruhige Würde" (S. 98) bekunden. Aus der Niederschrift der Strafe der Verstoßung aus dem Kloster klingt „Seelenschmerz" heraus, die übrigen Strafen „paaren Ernst mit Milde" (S. 71 f). Die Bestimmungen über Speise und Trank offenbaren Strenge und Milde (S. 74). Der Abt soll das Nachbild des guten Hirten sein, der dem verirrten Schafe nachgeht (S. 78). Benedikt war ein gebildeter Mann und hat fleißig literarische Studien gemacht; seine gesetzgeberische Arbeit ist durch „reine Sachlichkeit, sorgfältiges Abgrenzen und Abwägen, ruhigen Weitblick, Schärfe" ausgezeichnet (S. 97—99). Es ist ihm zwar kein spekulativer, aber ein scharfer und praktischer Verstand eigen, ein „durchdringender Blick für das Recht" und zugleich ein „psychologischer Tiefblick" und darum eine „überlegene Pädagogik", verbunden mit befehlsmäßiger Schärfe (S. 123—125). Er hat wenig Phantasie, aber doch fehlt ihm nicht der Sinn für Schönheit, wie sich in der Anordnung der Liturgie zeigt (S. 124 f). In der Regel tritt kirchliche Rechtgläubigkeit wie auch Glaubensinnigkeit zutage (S. 126 f), anderseits zur Harmonie verbundene Kraft u. Milde (S. 128 f). Christus ist Mittelpunkt und Ziel seines religiösen Lebens, das durch Aszese und Liturgie sich entwickelt (S. 126 f. 129). Ja, man kann von einer „Mystik der Regula" sprechen (S. 133—136)[1]).

---

[1]) Am Schluß des Vorwortes der 2. Aufl. will *H.* umgekehrt die mystischen Bestandteile in Benedikt bei Gregor und die Geschichte und Psychologie in der Regel niedergelegt finden.

Das ist alles, was sich aus der Regel ablesen ließ. Wie man sieht, ist es kaum mehr als das typische Bild eines hochgesinnten und gebildeten Mannes, der eine kernhafte und streng im Boden der Kirche wurzelnde Religiosität hat; seine seelischen Eigenschaften befähigten ihn in ausnehmender Weise zum klösterlichen Organisator und Gesetzgeber. Dabei mag hier ganz außer Betracht bleiben die Nachprüfung, ob und inwieweit diese Züge sich wirklich aus der Regel heraus aufdrängen und nicht vielmehr zum Teil das Erzeugnis des reflektierenden und nach Analogien urteilenden historischen Forschers sind. Auf alle Fälle springt in die Augen, daß wir hier ein Gemeinbild vor uns haben, das wir bei jedem Ordensstifter, wenn nicht bestimmte Nachrichten von Abweichungen vorliegen, annehmen müssen, das aber dessen besondere menschliche Individualität nur in groben Umrissen durchschimmern läßt. Daher sah sich der Darsteller genötigt, zu den mehr Konkretes bietenden Dialogen Gregors und zwar in weitem Maße zu greifen.

In diesen sieht er die einzige „historische Quelle" (Vorwort der 1. Aufl.), die zwar an Wert hinter der Regel zurückstehe, zu ihr sich aber verhalte wie etwa für eine Charakteristik des Apostels Paulus die Apostelgeschichte zu dessen Briefen (S. 138). Historische Quelle, Geschichte des Lebens und der Taten? Hiermit ist stillschweigend eine Voraussetzung gemacht, die erst einer kritischen Untersuchung bedarf, nämlich einer Untersuchung, ob die Dialoge Geschichte enthalten.

Vorab sei bemerkt, daß es eine unrichtige Vorstellung weckt, wenn *Herwegen,* wie auch andere, stets von einer Vita S. Benedicti spricht. Das zweite Buch der Dialoge Gregors, in dem sie vorliegen soll, besteht vielmehr nur aus äußerlich aneinander gereihten Wundererzählungen, bei denen selten eine Andeutung über die Zeit, in die sie fallen, gemacht wird; nur von dem in den ersten 8 Kapiteln Berichteten ist ersichtlich, daß es in die Periode vor der Erbauung Montekassinos gehört und im allgemeinen eine chronologische Ordnung befolgt. Allein die wenigen Zeilen der Vorrede und ein paar Bemerkungen in den genannten

Kapiteln enthalten einige Lebensdaten. Eine Vita, wenn auch von noch so bescheidener Art, würde immerhin wertvolle Aufschlüsse über den Charakter geben können, aus äußerlichen Geschichtchen aber läßt sich nur durch künstliche Ausdeutungen, die immer mehr oder minder willkürlich bleiben, etwas gewinnen. Der Papst wollte nicht das Leben des Heiligen beschreiben, ja gesteht, daß er es nicht kennt[1]), noch wollte er dessen Persönlichkeit schildern, sondern die Wunderanekdoten bieten ihm, wie die Zwischenreden des Dialogpartners und Gregors Antworten darauf zeigen, lediglich den Stoff für erbauliche und theologisch lehrhafte Ausführungen, bei denen sich sein starker Hang zur Allegorese nicht verleugnet. Darüber hinaus verfolgt er einen noch allgemeineren Zweck. Die Geschichtchen von St. Benedikt sind ein Bestandteil des großen Werkes der Dialoge und dieses sollte laut des Prologs die großen Religionsmänner des katholischen Italiens und ihre Wundertaten enthüllen. Der Orient hatte seine überreich mit Übernatürlichem durchsetzten Mönchslegenden und der Wunderruhm Galliens war durch *Sulpicius Severus* in Martin von Tours der Welt gezeigt worden. Wie sollte das eigene Vaterland dessen entbehren? Die Kirche Italiens wurde von den arianischen Langobarden schwer bedrückt. Diesen gegenüber mußte der katholische Glaube als durch Wunderkraft dem häretischen Bekenntnisse weit überlegen erwiesen werden, was auf die Barbaren mehr Eindruck machte als dogmatische Gründe. Darum übersandte Gregor seine Dialoge an die Langobardenkönigin Theodelinde[2]), die inmitten eines arianischen Hofes und Volkes eine Vorkämpferin des Katholizismus war und in der Tat viel zu dessen Gunsten erreichte. Es ist vielleicht nicht ohne Bedeutung, daß Paulus[3]) dieses letztere in unmittelbarem Anschlusse an seinen Bericht über die Widmung des Werkes an die Königin erzählt[4]).

---

[1]) Praef.: omnia gesta non didici. ML 66,126.
[2]) *Paulus Diac.*, Historia Langobard. IV 5 (MG SS rer. Langob. 117).
[3]) Eb. c. 6 p. 118.
[4]) Auch *F. H. Dudden*, Gregory the Great (1905) I 323 nimmt

So erweisen sich die Dialoge nach verschiedenen Richtungen hin als Tendenzarbeit[1]). Gewiß war diese Tendenz berechtigt und lobenswert, aber bei der kritischen Wertung der gregorianischen Erzählungen ist sie in Rechnung zu ziehen. Ihre Auswahl, Fassung und lehrhafte Zuspitzung ist bei jeder einzelnen auch unter diesem Gesichtspunkte zu prüfen, um den tatsächlichen Kern möglichst rein herauszuschälen[2]). Für eine Benutzung zur Charakteristik

---

einen Zusammenhang zwischen der Abfassung der Dialoge und der Einwirkung auf den Arianismus an.

¹) *Paulus Diac.*, Vita Gregorii (ed. *Grisar* in Ztschr. für kath. Theologie 11 [1887] 158—173) c. 12 S. 169 nimmt die noch allgemeinere Tendenz an, Gregor habe die in seinen andern Schriften gelehrten Tugenden praktisch illustrieren wollen.

²) Solches ist allerdings äußerst schwierig und dürfte meistens unmöglich sein. Keinesfalls kann es durch eine rationalisierende Umdeutung geschehen, wie *Herwegen* S. 34 eine mit Kap. 4 vornimmt. Gregor erzählt hier, daß es einem Mönche unmöglich war (ad orationem stare non *poterat* — manere in oratione non *poterat*) im Gebet zu verharren, weil ein kleiner Teufel ihn am Saume des Gewandes faßte und hinauszog. Hiervon befreite der hl. Benedikt den Mönch, indem er ihm einige Rutenschläge erteilte pro caecitate cordis sui, die aber die Wirkung taten, als ob der Teufel sie selbst bekommen hätte. *Herwegen* läßt das Teufelsgeschichtchen ganz verschwinden, macht aus dem Vorgang eine Ausübung der klösterlichen Strafgewalt an einem ungehorsamen Mönch, der durch Rutenstreiche zu „dauernder Besserung" gebracht wird, und zu diesem Zwecke macht er die im Texte nicht den geringsten Anhaltspunkt findende Zutat, der Mönch habe „regelmäßig unter nichtssagenden Vorwänden die Kirche verlassen". Andere Beispiele. S. 70 wird aus einem Drachen, der sich einem dem Kloster entfliehenden Mönch auf das Gebet des hl. Benedikt entgegenstellt (c. 25), die bloße Illusion eines „die Welt mit ihren Gefahren" darstellenden Ungeheuers (vgl. das Vorwort, wo der Drache in das Reich der Legende verwiesen wird). Gregor schreibt dem Heiligen ganz allgemein das Charisma der scrutatio cordium zu (c. 20); bei *Herwegen* (S. 77) las derselbe in dem erzählten Falle „ruhig beobachtend in den blitzenden Augen seines heißblütigen Schülers", wovon bei Gregor kein Wort steht. Nur auf Grund dieser Umdeutung sind die psychologischen Folgerungen für des Charakterbild möglich (S. 76 f). Die in den Dialogen mit aller Deutlichkeit als rein sinnliche und sündhafte

Benedikts, ein Zweck, der dem Verfasser zunächst nicht vorgeschwebt hat, sind das Vorfragen, die zuerst beantwortet werden müssen, wofür aber bis jetzt noch nichts geschehen ist.

Indes bleibt doch die erste und Hauptfrage die, ob die erzählten Tatsachen richtig sind und wirkliche Ereignisse wiedergeben. Schwerlich wird jemand, der nur einen Anhauch historischer Kritik an sich verspürt hat, bereit sein, sie in Bausch und Bogen als Geschichte anzunehmen. Auch *Herwegen* (Vorwort der 2. Aufl.) nennt die Darstellung Gregors „legendarisch", gibt sogar ein „stark legendäres Gepräge" zu und gesteht, daß „es geradezu unmöglich ist, in unserer Vita überall die Linie zwischen Geschichte und Legende scharf zu ziehen oder auch nur ein sicheres Kriterium für diese Scheidung aufzustellen"[1]. Damit hat er sein eigenes Unternehmen, die Dialoge zu einem geschichtlichen Charakterbilde zu gebrauchen, für aussichtslos erklärt; denn wenn es kein sicheres Kennzeichen des Wahren und des Legendenhaften gibt, so kann auch nichts Wahres aus dem Ganzen herausgehoben

---

Versuchung gekennzeichnete Illusion einer Frauengestalt (c. 2) ist bei *Herwegen* (S. 20 f) dieses Charakters entkleidet und stark spiritualisiert: „Vor seine Seele tritt eine zarte Frauengestalt, die er einst gekannt hatte. Ihr Bild zaubert alles Erdenglück in sein hartes, weltfernes Leben. Brennend wird die Sehnsucht nach Menschenliebe. Stürmisch verlangt das junge Herz sein Recht. In der Welt liegt das Glück, nicht in der Öde des Felsengrabes". Das Vorkommnis wurde zur großen Entscheidung des Berufes, zur „Krisis seines Lebens". Mit solchen Mitteln den Quellen etwas zu entnehmen, kann wissenschaftlich nicht recht zulässig sein.

[1]) *Herwegen* fährt fort: „Wer will, wenn er die Möglichkeit des Wunders überhaupt zugibt, beweisen, daß die im 52. Kapitel der Vita berichtete Totenerweckung ungeschichtlich ist?" Freilich kann dies nach dem vorliegenden Material niemand beweisen, aber niemand braucht es auch zu beweisen, sondern umgekehrt hat derjenige, der die Tatsache benützt, für deren Geschichtlichkeit den Beweis zu führen, sei es direkt, sei es indirekt d. h. aus der Glaubwürdigkeit des Berichterstatters. So fordert es nicht allein die historische Methode, sondern die gemeine Logik.

und als Geschichte verwendet werden. *Rothenhäusler*[1]) sucht sich anders zu helfen, jedoch ebenso wenig mit Erfolg. „Gewiß hat die Legende auf diesen Beitrag [die Dialoge] eingewirkt“, meint er, und „wir müssen den geschichtlichen Gehalt des einen oder andern auf sich beruhen lassen ... Aber das Ganze zeigt Zug um Zug dasselbe Bild, wie es uns die Regel in den Grundlinien vor Augen stellt“. Diese Grundlinien sind, wie wir gesehen haben, so allgemeiner Art und sind so weit gezogen, daß sich so ziemlich alles, was das Bild eines vortrefflichen Abtes ausmachen kann, in sie eintragen läßt, weshalb es unmöglich ist, an der Regel einen Maßstab zur Kritik der von Gregor aufbewahrten Einzelzüge zu gewinnen. Und dann, wie mag man über das Ganze urteilen, wenn man aus dessen Bestandteilen dies oder jenes preisgeben muß, ohne bestimmen zu können — auch *Rothenhäusler* gibt ein solches Mittel nicht an — wieviel und was preiszugeben ist?

Herwegen glaubt jedoch im Vorwort der 2. Auflage, auch das wirklich Legendenhafte in gewissem Sinne als geschichtliche Quelle retten zu können und beruft sich dafür auf *Harnacks* Aufsatz „Legenden als Geschichtsquellen“[2]). Ich vermag *Harnacks* Grundanschauung nicht zu teilen, wie denn auch *Bernheim*[3]) sich gegen sie erklärt hat; aber selbst ungeachtet dieser Grundanschauung darf er nicht als Schutzzeuge angerufen werden. Er sagt: „Die Legende ist in vieler Hinsicht die schlimmste, nie rastende Feindin der wirklichen Geschichte. Man kann sie der Schlingpflanze vergleichen, die aufwächst, wo nur immer Geschichte aufwächst“ (S. 4). — Legende ist „Geschichtslüge, welche den Tatsachen ihr Maß nimmt, sie erstickt oder verfälscht“ (S. 21). — „Sind Legenden Geschichtsquellen? Wir antworten: Nein; sie sind es zunächst in keinem Sinn; denn da sie sämtlich, die wahren und falschen, aus dem Eindruck und dem Urteil geflossen

---

[1]) Voraussetzungen 210.

[2]) Reden und Aufsätze (1904) I 3—26.

[3]) Lehrbuch der histor. Methode[3, 4] (1903) S. 460 A. 1.

sind, so bieten sie keine Gewähr dafür, daß die Tatsachen richtig wiedergegeben sind ... Erst wenn aus dem tatsächlichen Material [zuverlässigen Quellen] die Kette der Erscheinungen hergestellt ist, darf sich der Historiker nach den Stimmungsberichten und Legenden umsehen" (S. 23). — „Was wir heute fordern müssen, ist, daß überall, wo die Legende sich als tatsächliche Geschichte gibt, dieser Schein zerstört wird" (S. 25). Wenn man diese Grundsätze auf das Legendarische bei Gregor anwenden will, so darf nichts von ihm für ein geschichtliches Charakterbild des Mönchspatriarchen benutzt werden.

Dagegen kann die Legende, wenn auch die sie ausmachende Tatsache rein erfunden ist, als glücklich und packend formulierte Charakteristik von Ereignissen und deren Bedeutung richtig sein, wie *Harnack* des weitern darlegt (S. 10). In dieser Weise bringt die bekannte legendenhafte Kreuzerscheinung Konstantins d. Gr. den ungeheuren Umschwung, die dessen Bekehrung enthält, zum Ausdruck und bezeichnet das erfundene „e pur si muove" Galileis in schärfster Form den Widerstreit der wissenschaftlichen Überzeugung mit der gehorsamen Unterwerfung unter das kirchliche Urteil. Dies ist der Sinn von *Harnacks* Wort, das *Herwegen* für sich zitiert: „Die Legende will die Geschichte charakterisieren. Die Legende — im weitesten Sinne des Wortes — ist Beurteilung der Geschichte in der Form der Geschichtserzählung". Es ist sofort einzusehen, wie das mit der Benutzung der Menge von Wundererzählungen über St. Benedikt, um aus ihnen einzelne Züge für dessen Persönlichkeit zu gewinnen, nichts zu tun hat; denn die Wundererzählungen wollen Tatsachen geben — die sie nicht sind — und die Tatsachen sollen beweisen, daß der Heilige diese und jene Eigenschaften — von denen wir sonst nichts wissen —, gehabt habe. Nach dieser Methode würde jede, auch die tollste Erfindung als geschichtliche Quelle gestempelt werden können[1]). Wenn *Herwegen* ferner im An-

[1]) Daran ändert sich auch nichts, wenn in die legendäre Darstellung historische Daten verflochten sind — ein Fall, der nach *Herwegen* noch mehr die Verwertung der Legende rechtfertigen soll. Im

schluß an Harnack bemerkt, die Legende wolle die seelische Empfindung fixieren, die der Eindruck der Person hervorgerufen hat, sie wolle die geistige Bedeutung und den Wert einer großen Persönlichkeit in einem Ausdruck zusammenfassen, und wenn er darum glaubt, die gregorianischen Berichte als Erkenntnisquellen für Benedikts einzelne Charaktereigentümlichkeiten verwerten zu dürfen, so ist dies ein Fehlschluß. Denn *Harnack* hat solche legendarische Tatsachen im Auge, in denen sich summarisch die einer geschichtlichen Person von Zeitgenossen oder Nachwelt zugeschriebene Bedeutung ausspricht und die mit dem historisch Bekannten im Einklang steht, dieses letztere gleichsam konzentriert und plastisch wiedergibt. In dieser Rücksicht ist *Harnacks* Grundsatz allein richtig. Bei den Wundern Benedikts dagegen handelt es sich um Einzelheiten, die darauf ausgehen, konkrete und die Geschichte erweiternde Handlungen zu berichten; es handelt sich um Einzelheiten, aus denen für das Bild der Persönlichkeit neue Beiträge entnommen werden.

Welches Maß geschichtlichen Wertes der Legende zukommt oder nicht zukommt, kann man an Sagenkreisen erproben, deren Helden aus nichtlegendären Quellen vollkommen bekannt sind. Um Karl d. Gr. beginnt die Sage sich schon zu dessen Lebzeiten zu spinnen, und anderseits spielt sich das Leben des Kaisers in breitester Öffentlichkeit ab. Hier wären demnach die besten Vorbedingungen gegeben gewesen, daß die Legende treu die Persönlichkeit wiederspiegelt. In Wirklichkeit jedoch hat sie von Anfang an „in ihm nicht mehr einen gewöhnlichen Menschen erblickt und begonnen, ihm in ihren Erzählungen alle Züge des Ideals zu geben, das er zu verwirklichen schien“. Karl galt ihr als Heiliger und auch das Wunderbare fehlt nicht, so daß es ein ungedrucktes Werk gibt über „die Heiligkeit der Verdienste und den Ruhm der Wunder des seligen Karls d. Gr.“[1]). Im Kloster Reichenau, wo noch Abt Heito lebte, der Karl d. Gr. und seinen Hof selbst

Gegenteil, dann tritt noch klarer hervor, daß die Legende hier nicht charakterisieren will und so relativen Wert hat, sondern einfach als echte Geschichte gelten möchte und also erst recht nicht benützt werden darf.

[1]) *G. Paris*, Histoire poétique de Charlesmagne² (1905) S. 37. 54. 58. 63.

gekannt hatte, wußte man besser Bescheid und versetzte den Karolinger wegen seiner sittlichen Ausschweifungen in die Qualen des Fegfeuers[1]). Wie würde sich einer an der geschichtlichen Wahrheit versündigen, der bei der Zeichnung eines Charakterbildes Karls auch das beachten wollte, „was die Legende uns zuraunt" (Herwegen)!

Von Theoderich d. Gr. bietet die deutsche Volkssage ein getreues Abbild der wirklichen Charakterzüge des edlen und hochsinnigen Ostgoten[2]). Daneben geht aber ein anderer Legendenstrom, der den König in vollem Widerspruche mit der Geschichte[3]) als Verfolger der katholischen Kirche und als Mörder des Papstes Johannes I, der auch den Patrizier Symmachus um des Glaubens willen tötete, hinstellt. Beim Leichenbegängnis des vermeintlichen Martyrerpapstes soll ein Besessener wunderbar geheilt worden sein[4]), und dasselbe Werk Gregors d. Gr., das uns die Wundertaten des hl. Benedikt überliefert hat, erzählt, daß ein Einsiedler auf den liparischen Inseln sah, wie der tote Papst und der tote Patrizier den König nach seinem Tode eigenhändig in den Höllenkrater stießen[5]). Ja, Gregor von Tours weiß zu melden, Theoderich habe nicht bloß den Papst zum Martyrer gemacht, sondern auch durch Italien Bewaffnete geschickt, um alle Katholiken, deren sie habhaft werden konnten, zu erstechen[6]). Auf welche von den beiden sich völlig widersprechenden Legenden soll nun der Historiker, wenn er die Persönlichkeit des Königs zeichnet, sich stützen, auf das deutsche Heldenlied oder auf die kirchliche Sage? Wohl ohne Zweifel auf die letztere, weil sie den Ereignissen viel näher steht, ja nur ein bis zwei Jahrzehnte ihnen ferner ist als die Wunder des hl. Benedikt dessen Lebenszeit, und weil r i c h t i g e „historische Daten in die legendarische Dar-

---

[1]) Visio Wettini c. 11 (MG Poetae lat. II 271). Ebenso die Visio cuiusdam pauperculae mulieris (abgedruckt in *W. Wattenbach*, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter[5] [1885] I 260 f).

[2]) *Schneege*, Theoderich d. Gr. in der kirchlichen Tradition des Mittelalters u. in der deutschen Heldensage (Deutsche Zeitschrift f. Geschichtsw. 11 [1894]) 19.

[3]) *G. Pfeilschifter*, Der Ostgotenkönig Theodorich d. Gr. und die kath. Kirche (Kirchengeschichtliche Studien III 1. 2 [1896]) S. 176 ff 202 f, 215 ff.

[4]) Anonymus Vales. c. 31 (Fragmenta historica ed. *R. Cessi* [1913] p. 20).

[5]) Dialog. IV 30.

[6]) Liber in gloria martyrum c. 39 (MG SS. rer. Merow. I 513).

stellung verflochten sind" (Herwegen)! Und doch, welche Fratze des wirklichen Theoderich würde dann herauskommen! Nein, Legenden dürfen nur zur Illustrierung eines aus wirklichen Quellen genügend bekannten Bildes herangezogen werden. Außerdem sind sie natürlich Quellen, um das Fortleben einer historischen Person in der Erinnerung der Spätern zu schildern. Das aber kommt in der vorliegenden Frage nicht in Betracht.

Wer also die Dialoge des Papstes zur Grundlage einer Charakterzeichnung St. Benedikts machen will, muß sie als echte Geschehnisse enthaltend betrachten und dies vorerst sicherstellen. Das Mittelalter hat sie in seinem Hang für alles Wunderbare, besonders wenn es etwas Volkstümliches und Novellenartiges an sich trug, wie es hier der Fall ist, gläubig angenommen, namentlich da es durch die Auktorität eines großen Papstes und Lehrers gedeckt schien. Die erwachende Kritik aber in der neu aufblühenden Theologie des 16. Jahrhunderts hat sofort Bedenken erhoben. Kein humanistisch angekränkelter Kritiker hat es getan, sondern ein sehr ernster und hochgeachteter Theologe, *Melchior Cano*. Er tadelt in seinem berühmten Werk über die Grundlagen der Theologie lebhaft die Leichtgläubigkeit der Verfasser christlicher Heiligenleben im Vergleich mit den Biographien des klassischen Altertums; wenn sie auch große Schriftsteller wären, so hätten sie doch allzusehr der menschlichen Schwäche ihren Tribut gezollt. Hierzu rechnet er auch Gregor d. G., der aus dem Volksmunde Wunder aufgenommen habe, die „ein Aristarch" — der große philologische Kritiker des Altertums — „besonders unseres Jahrhunderts für ungewiß erklären wird"[1]). Gegen Angriffe, denen *Cano* deshalb ausgesetzt war, nahm ihn sein Ordensgenosse *Serry* in Schutz[2]). *Natalis Alexander*[3]) und der vorletzte Herausgeber der Werke Gregors, *Goussainville*, schlossen sich dem Urteile *Canos* an. Neuere, wie *Dudden*[4]) und

[1]) *Melchior Canus*, De locis theologicis XI 6 (Opp. Patavii 1734. p. 329—334).

[2]) Ebd. Praef.: Cani Vindicationes c. 2.

[3]) Hist. eccl. saec. 6, 4, 16.

[4]) Gregory the Great (1905) I 343.

Dufourcq[1]) — um von den alle Wunder grundsätzlich verwerfenden Kritikern zu schweigen — sprachen sich noch entschiedener aus.

Daß man vor der Kritik der Dialoge zurückscheute, ist durchaus verständlich, wenn die Person ihres Verfassers in Erwägung gezogen wird. Der große Papst und Schriftsteller ist eine so unbedingte Ehrfurcht einflößende Erscheinung, ein Kirchenlehrer von so überragender Bedeutung, daß die schwerwiegendsten Gründe, so scheint es, vorliegen müssen, um seiner Auktoriät zu mißtrauen. Sicherlich hat er nichts geschrieben, von dessen Wahrheit er nicht vollkommen überzeugt war. Indes kann dies in unserer Frage nicht entscheidend sein. Der beste Kenner der Heiligenbiographien, der Bollandist *Delehaye*[2]), hat ein eigenes Kapitel über „einige Häresien in Sachen der Hagiographie" geschrieben. Zu diesen wissenschaftlichen Ketzereien rechnet er das Vertrauen auf die „Frömmigkeit, den großen Namen und die bekleidete Würde" des Biographen, sowie die Verwechselung von Glaubwürdigkeit des Berichterstatters mit der Glaubwürdigkeit des von ihm Berichteten. Beides trifft auch auf unsern Fall zu. Des Papstes eigene Wahrhaftigkeit bleibt ganz unbezweifelt, da er aber nichts erzählt, was er selbst gesehen hat, so kommt allein die Glaubwürdigkeit seiner Quellen in Betracht, denen er auch ausdrücklich die ganze Verantwortung zuschiebt (Praef.). Bei diesen hat die Kritik einzusetzen.

Gregor nennt für die von ihm mitgeteilten Taten St. Benedikts vier Gewährsmänner: die Äbte Konstantinus, Valentinianus, Simplicius und Honoratus, die er als Schüler des Heiligen bezeichnet. Außerdem sind zwei Wunder eingefügt (c. 26 u. 27), für die er sich auf andere Zeugnisse beruft. Das eine ist das eines vornehmen Laien, von dem es aber zweifelhaft ist, ob er das Ereignis selbst erlebt haben will oder es nur vom Hörensagen kennt. Das andere Zeugnis rührt von einem Schüler Benedikts her, von dem Gregor es jedoch nicht unmittelbar hat (narrare consue-

---

1) Étude sur les gesta martyrum romains III (1907) 286—296.
2) Les légendes hagiographiques (1905) 241 ff.

verat) und der zudem nur Gehörtes wiedergibt[1]). In diesen zwei Fällen haben wir es mit Berichten ganz unbestimmter Herkunft und von Personen vermittelt, die uns ganz unbekannt sind, zu tun. Die Kritik muß die Wahrheit derselben deshalb völlig dahingestellt sein lassen. Wir haben keinerlei Gewähr für die Richtigkeit.

Was nun die genannten vier Äbte angeht, so stellen sich andere Bedenken ein. Konstantinus, den Gregor als ersten Nachfolger des hl. Benedikt in der Leitung von Montekassino nennt, starb 560[2]), als der Papst erst 20 Jahre zählte. Daß dieser mit dem fern von Rom weilenden Abte persönlich verkehrt habe, ist wenig wahrscheinlich; ebenso hat es nicht viel Wahrscheinlichkeit für sich, daß er die etwa von ihm gehörten Wunderberichte beim Niederschreiben der Dialoge (593) alle noch so frisch im Gedächtnisse hatte, daß er wußte, sie rührten von jenem her und seien deshalb glaubwürdig. Daher ist eher eine bloß mittelbare Zeugenschaft, nämlich durch Mönche, die sich auf des Abtes Mitteilungen beriefen, anzunehmen[3]). Günstiger scheint es um Valentinianus in dieser Hinsicht zu stehen, weil Gregor von ihm sagt: annis multis Lateranensi monasterio praefuit, er ihn also ohne Zweifel persönlich gekannt hat. Allein hier erhebt sich von einer andern Seite eine Schwierigkeit. Das Kloster beim Lateran entstand erst 581, nachdem die Mönche von Montekassino

---

[1]) Kap. 18, in dem *Mittermüller* (a. a. O. S. 6 A. 8) einen weitern Zeugen auftreten sieht, gehört nicht hieher. Es erzählt nur, was in Beziehung auf einen gewissen Exhilaratus geschehen sei, nicht aber daß Gregor es von diesem selbst erfahren habe, was er zu bemerken sonst wohl nicht unterlassen haben würde, wie er es in den beiden andern Fällen auch tut. Man beachte auch die Bemerkung in Kap. 27: Sed ad ea nunc redeam, quae eius discipulis in libri huius exordio praedictis referentibus agnovi. Eine solche Bemerkung fehlt in Kap. 18. Exhilaratus scheint, als Gregor schrieb, nicht mehr am Leben gewesen zu sein, weil er zu seinem Dialogpartner sagt: quem ipse conversum *nosti* (den du selbst als Mönch gekannt hast).

[2]) *Mittermüller* 6 A. 2.

[3]) Man beachte, daß Gregor sagt: discipulis illius [S. Benedicti] referentibus, nicht: mihi referentibus.



geflohen waren; wenn er nun „viele Jahre" in Rom Abt war, muß er wenigstens bis etwa 590 gelebt haben. Selbst ein ungewöhnlich hohes Alter und einen sehr frühen Eintritt ins Kloster bei ihm vorausgesetzt, kann er nicht viele Jahre mehr den um 540 gestorbenen Benedikt gekannt haben. Daher ist nicht anzunehmen, daß er die in die Frühzeit von Montekassino und in die vorkassinesische Zeit fallenden Wunder selbst gesehen hat. Nach Gregors Angabe soll nach Valentinian Simplicius als dritter Nachfolger des Patriarchen gewaltet haben, also etwa nach 590. Indes läßt der gut unterrichtete und in Montekassino selbst schreibende *Paulus Diaconus* den Simplicius in der Abtswürde unmittelbar auf Konstantin folgen, auf ihn einen Vitalis und dann einen Bonitus, alle diese bis zur Zerstörung des Klosters i. J. 581[1]). Wenn einer auch zu dem Auskunftsmittel greifen wollte, einen zweiten des Namens Simplicius und zwar für die Zeit des römischen Aufenthaltes der Mönche anzunehmen, so bleibt immer noch angesichts der Angaben des Paulus die Unmöglichkeit, daß dieser Simplicius als dritter auf Benedikt gefolgt ist[2]). Somit fällt entweder fort, daß Simplicius ein unmittelbarer Zeuge des Lebens des hl. Benedikt gewesen ist (aus chronologischem Grunde, weil er erst nach 590 Abt geworden ist) oder daß Gregor unmittelbar von ihm seine Nachrichten hat (wenn er in Montekassino vor der

---

[1]) Hist. Langob. 4, 17.

[2]) Man müßte denn Gregor so verstehen, daß Simplicius der dritte Nachfolger des Valentinian in der Leitung des Laterańklosters gewesen sein soll. Der Text lautet: „pauca, quae narro, quatuor discipulis illius [sc. S. Benedicti] referentibus agnovi, Constantino scilicet . . ., qui ei in monasterii regimini successit, Valentiniano quoque, qui annis multis Lateranensi monasterio praefuit, Simplicio, qui congregationem illius post eum tertius rexit. Im Anfang dieses Satzes bezieht sich sowohl das Fürwort „ille" wie auch das Fürwort „is" auf Benedikt zurück, weshalb auch für den Schluß des Satzes dasselbe anzunehmen ist und hier das post eum nicht wohl auf Valentinian hinweisen kann. Übrigens wer so deuten wollte, müßte den Simplicius dann erst recht als Zeitgenossen des hl. Benedikt preisgeben.

Übersiedelung der Klostergemeinde nach Rom starb). Honoratus endlich lebte nach Gregors Angabe 594 noch als Abt von Subiako, mußte also an die hundert Jahre alt gewesen sein; denn eine sublacensische Quelle[1]) läßt ihn noch durch Benedikt selbst bei dessen Scheiden von Subiaco dort als Abt eingesetzt sein, was doch ein ganz jugendliches Alter ausschließt. Das Gedächtnis eines Greises von so hohem Alter flößt den Zweifel ein, ob alles von ihm Wiedergegebene auf eigener Wahrnehmung beruht oder ob nicht unbewußt sich anderswoher Gehörtes eingemischt hat. Der Wert seiner Aussagen sinkt.

Das alles sei erwähnt, nicht um die Unglaubwürdigkeit der Zeugnisse der vier Äbte, auf die sich Gregor beruft, zu erweisen, sondern um zu zeigen, daß deren Zeugenschaft keineswegs immer unmittelbar an die Tatsachen selbst hinanreicht oder Gregor immer seine Nachrichten unmittelbar von ihnen empfangen hat. In diesen Fällen haben wir es demnach mit Quellen zu tun, die in Erzählungen unbekannter Leute, in unbestimmten Klosterüberlieferungen, wenn nicht gar im Volksmunde fließen oder durch andere Hände hindurchgegangen sind, ehe sie zu Gregor kamen, und die darum für uns kritisch unkontrollierbar sind. Es ist ja eine tägliche Erfahrung, daß bei jedem Weitererzählen, mehr oder minder dem Erzählenden unbewußt, die Phantasie mitspielt und das Streben herrscht, durch Übertreibung und Ausschmückung möglichst Eindruck zu machen. Aber auch wenn die genannten Äbte Selbsterlebtes berichtet haben und wenn sie es dem Papste direkt berichtet haben, sind wir außerstande, die Glaubwürdigkeit nachzuprüfen, weil wir von ihren Persönlichkeiten nichts wissen. Es mögen sehr treffliche Männer gewesen sein, aber auch hier gilt wieder die kritische Mahnung (s. oben S. 193), daß die individuelle Würdigkeit des Erzählers noch nicht die Glaubwürdigkeit des Erzählten verbürgt.

Wir dürfen nicht außer acht lassen, daß Zeiten und Menschen in bezug auf das Wunderbare Stimmungen

---

[1]) Bei *Mittermüller* S. 6 A. 6.

unterliegen können, die zur Leichtgläubigkeit verführen, die bereit machen, in natürlichen Dingen leicht Übernatürliches zu erblicken oder selbst Außerordentliches erfinden lassen. Eine solche Zeit war für Italien das endende 5. und das 6. Jahrhundert. Die Halbinsel erlebte den endgültigen Untergang des römischen Reiches und die politischen Ordnungen, die den festen Rahmen, für das Dasein des Volkes bis in die untersten Kreise abgegeben hatten, begannen sich aufzulösen. Um die Mitte des 6. Jahrhunderts hört die Reihe der Konsuln auf und verschwindet der römische Senat. Die Germanenschwärme Odoakars, der Ostgoten und dann der Langobarden haben sich über das Land ergossen und bedrücken die unglückliche Bevölkerung. Wirtschaftliche Not und soziales Elend sind die Folgen. Die antike Kultur bricht Stück um Stück zusammen. Das Mittelalter mit seiner anfangs so primitiven und chaotischen Lage hebt an. Kein Wunder, daß das Volksleben bis in seine Tiefen erschüttert, aufgewühlt, hilflos war. In solchen Zeiten, wo man sich von aller Welt verlassen fühlt, wendet sich der Blick einer noch glaubensvollen Menschheit von selbst in verstärktem Maße auf das Übernatürliche und Wunderbare. Von oben und durch die Hände gottbegnadigter Heiligen erwartet das vom Unglück niedergedrückte Gemüt Trost, Hilfe, Erhebung und die Erweise der über den irdischen Mächten waltenden Kraft des Allerhöchsten. Die Atmosphäre ist geschaffen für den Glauben an das Wunder, an viele, immer und allenthalben sich wiederholende Wunder. Man erwartete Wunder. Die Geistesverfassung war ähnlich wie in Ägypten seit dem 4. Jahrhundert, die der Benediktiner *Butler*, der gelehrte Herausgeber der Historia Lausiaca also schildert[1]): „Die Kopten, ob Mönche oder Laien, lebten in einer Luft des Übernatürlichen; sie erwarteten Wunder bei jeder Gelegenheit und waren geneigt, die unmittelbare Wirkung von Engeln oder Teufeln in alltäglichen Vorkommnissen des Lebens zu sehen, und sie glaubten

---

[1]) *C. Butler*, The Lausiac History of Palladius (Texts and Studies. Vol. VI 1. 2 [1898—1904]) I 192.

begierig, was nur immer an Wundern ihnen suggeriert wurde. Der koptische Geist schwelgte und schwelgt noch im Wunderbaren". Es war daher natürlich, daß es in den ägyptischen Wüsten „ein weites Hinfluten von Überlieferung wunderbarer Geschichten" gab, und natürlich auch, daß der Mönchshistoriker *Palladius* alles glaubte und aufzeichnete. Mit Recht hebt *Butler* hervor, was wir auch in bezug auf Gregor d. Gr. betonten, daß dies mit der Glaubwürdigkeit des Palladius nichts zu tun habe.

Italien hatte ein über sein Gebiet weit verbreitetes Mönchtum. Dieses Mönchtum vorbenediktinischer Art war durch und durch von orientalischem Geiste erfüllt. Die ersten Mönche, die nach Rom kamen, stammten aus Ägypten; ein enger Zusammenhang, ein reger Verkehr blieb in der Folgezeit mit den Klöstern des Nillandes, Syriens und Palästinas[1]. Diese Klöster aber waren Stätten unerschöpflicher Wundertaten, von denen man auch im Westen zu erzählen wußte. Warum sollte nicht auch hier an dasselbe Mönchtum die Wunderkraft geknüpft sein? Längst war in Gallien Ähnliches erlebt worden am hl. Martin von Tours und andern, und zwar zu einer Zeit, wo dieses Land von dem gleichen öffentlichen Unglück heimgesucht war, unter dem Italien seufzte.

So sehen wir denn mit dem 6. Jahrhundert die italienische Legendenliteratur auftauchen. Die in den ersten Anfang des Jahrhunderts fallenden Heiligenbiographien des *Ennodius*, die Vita des Bischofs Epiphanius von Pavia und die des Mönches Antonius enthalten nur spärlichen Wunderstoff und sind noch frei von der populär-novellistischen Färbung, die bei den spätern Legenden so stark hervortritt. Im Jahre 511 aber, zur Zeit Odoakars, schrieb der Mönch *Eugippius* seine Vita S. Severini, die voll wunderbarer Ereignisse ist. Er war ein Schüler Severins, der bereits vor 29 Jahren gestorben war. Gleichwohl hatte er bis dahin nicht daran gedacht, dessen Wunder aufzuzeichnen, bis ihm die Lebensgeschichte eines italienischen Mönches Bassus, den er selbst sehr gut gekannt

[1]) S. *Spreitzenhofer* a. a. O.



hatte, in die Hand kam. Nun sagte er sich: „Tanta per beatum Severinum divinis effectibus celebrata non oportere celari miracula"; die „res mirabiles, quae diu quadam silentii nocte latuerant"[1]), müßten veröffentlicht werden. Dem Anscheine nach hatte man bisher weder das Bedürfnis für solche Literatur gehabt noch besaß man solche aus früherer Zeit. Zu beachten ist auch, daß jene Vita Bassi jüngst und zwar von einem Laien geschrieben war. Dieser Laie wollte auch ein Büchlein über den hl. Severin verfassen und wandte sich um Stoff an Eugippius[2]). In der ostgotischen Zeit, also in der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts, wurden die römischen Martyrerlegenden, namentlich die wunderbaren der hl. Agnes und der hl. Cäcilia, aufgeschrieben, die seit Ende des 5. Jahrhunderts sich zu verbreiten anfingen[3]), Hatte man ihnen anfangs noch recht kühl und kritisch gegenübergestanden, so gewannen sie jetzt Ansehen und Verbreitung[4]). Die Motivierung der Abfassung ist ähnlich wie bei Eugippius[5]). Ihnen schlossen sich dann am Ende des Jahrhunderts, die Geister bald beherrschend, die Dialoge Gregors d. Gr. an, die auch in ihrem moralischen Zuge mit den römischen Martyrerlegenden übereinstimmen[6]).

Während die weltliche und geistliche Umgebung der Klöster den gierig aufsaugenden Boden der Wundergeschichtchen bildeten, auch wohl selbst solche hervorbrachte, waren doch vor allem die Klöster der Ort, wo sie entstanden. Hier las man des hl. *Athanasius* Vita Antonii, die seit etwa 380 in lateinischer Übersetzung vorlag, die im Anfang des 5. Jahrhunderts verfaßte Historia monachorum in Aegypto, die erwähnte Vita Severini, die von *Dionysius Exiguus* lateinisch bearbeitete Vita Pachomii, des hl. *Hieronymus* Lebensbeschreibungen der Mönche Paulus, Malchus, Hilarion, die Vita des hl. Martin von

---

1) *Eugippius*, Vita S. Severini (ed. *P. Knoell*; Corp. script. eccl. lat. IX), ep. ad Pascasium nn. 1. 2 p. 1 f). 2) Ib.

3) *Dufourcq*, Étude sur les gesta martyr. romains (1900) I 287—99.

4) Ebd. 377 f u. II 1.

5) Ebd. I 292 A. 1.

6) Ebd. I 380 f III 294.

Tours von *Sulpicius Severus* und dessen Dialoge — alles Schriften, die ganz in die Welt des Wunderbaren eingetaucht sind und zahllose Taten solcher Art von den alten Mönchen berichten. Das war die tägliche Lesung in den Klostergemeinden, wie wir aus *Kassiodor* wissen, der den Mönchen einschärfte: Vitas Patrum, confessiones fidelium, passiones martyrum legite constanter[1]), und wie auch die Regel St. Benedikts (c. 73) es vorschrieb. Besonders war, dank auch der glänzenden Feder des *Sulpicius Severus*, der ihn verherrlichte, das Andenken an die Person und die Wundertaten des heiligen Mönches von Tours in Italien verbreitet und hochangesehen[2]). Schon um 500 ward in Rom eine Martinskirche eingeweiht[3]). Die in dialogischer Form erzählten Wunder Martins sind augenscheinlich das Muster gewesen für die Anlage der hagiographischen Schrift Gregors d. Gr. Gedächtnis und Phantasie waren in den Klöstern mit den Hunderten von interessanten Wundertaten angefüllt, welche die großen Vorfahren und Vorbilder gewirkt hatten. Man dachte, empfand und lebte in diesen Vorstellungen. Dabei herrschte nicht einmal die Anschauung, daß dies ausnahmsweise vorgekommene Dinge seien, sondern das Wunderwirken gehörte zu dem Bilde[4]) eines vollendeten Aszeten, war mit der Persönlichkeit eines bis zur Höhe des Ideals aufgestiegenen Mönches wie ein selbstverständliches Attribut verbunden, eine Offenbarung seiner Heiligkeit, eine Folge seines keuschen Lebens und Fastens. Nach *Sulpicius Severus* sind

---

[1]) De institut. divinar. litter. c. 32 (ML 70,1147).

[2]) *Sulpicius* gab seinem Freunde Paulin von Nola eigens den Auftrag, seine Dialoge in Rom und Italien zu verbreiten (Dialog. III c. 17,4, ed. *Halm*, Corp. script. eccles. lat. I 215), und konnte mit Befriedigung feststellen, daß seine Vita Martini viel gelesen werde (Ep. I c. 1,1, ib. p. 138; Dialog. I c. 23).

[3]) *Dufourcq* II 4.

[4]) Im Mittelalter steigerte sich diese Vorstellung dahin, daß „im allgemeinen die Heiligen schon in ihrer Kindheit, meist im Augenblicke der Taufe, die Kraft haben, jede Krankheit zu heilen“ (*Toldo*, Leben und Wunder der Heiligen im Mittelalter in: Studien zur vergleichenden Literaturgesch. I [1901] 331).

fast alle Heiligen Wundertäter, wie die Apostel[1]; der Mönch Martinus ist darin den Aposteln und Propheten gleich (Dial. II c. 5,2); Christus hat seine Wunder vollbracht „zum Vorbild für seine Heiligen" (Dial. III c. 10,5), Heilige sind aber die Mönche (Vita S. Mart. c. 27,6). Als Martin Bischof wurde, behielt er „das Gelübde und die Wunderkraft des Mönches" (ib. c. 10,2); jedoch konnte er als Mönch größere Wunder wirken wie als Bischof (Dial. II c. 4,1); Glaube, Heiligkeit, Wundermacht sind bei ihm in der Auffassung seines Biographen gleichgeordnete Eigenschaften (Dial. III c. 12,2)[2]. Die gleiche Ansicht herrscht in der Historia monachorum Rufins (Migne 21, 391—462): fast alle 500 Mönche, von denen sie erzählt, können Wunder tun (c. 7 p. 410 D); ebenso alle Mönche eines andern Klosters (ib. 440 A); sie üben ihren Beruf (ministrantes) in „Zeichen und Wundern" (c. 5 p. 409 C); ein Mönch sieht einen andern nach seinem Tode auf den Sitz der Apostel erhoben, der ihm als Erbschaft seine Wundergaben überläßt (c. 7 p. 412 D). Bezeichnend ist, daß in diesen Mönchsschriften das Wort virtus sowohl Tugend als Wunderkraft bedeutet[3], letzteres in Anlehnung an den biblischen Sprachgebrauch, z. B. 1 Kor 12,10, wo Paulus die Charismen aufzählt. Die Wundermacht der Mönche ist eben ein Fortleben der Charismen der apostolischen Zeit[4].

Stand es somit von vornherein fest, daß ein vollkommener Mönch Wunder wirken könne, so war nur ein kleiner Schritt zu der Überzeugung, daß er sie auch wirklich vollbringe oder vollbracht habe. Hierzu waren nicht

---

[1]) Ep. I c. 1,6; vgl. *Cassian.* Collat. XV 1,2: pro merito sanctitatis electos quosque ac iustos viros signorum gratia comitatur, sicut apostolos multosque sanctorum signa ac prodigia secundum auctoritatem Domini (Mt 10,8) fecisse manifestum est".

[2]) Vgl. hierzu *Ch. Babut*, Saint Martin de Tours (1912) 252 ff.

[3]) Man vergleiche z. B. *Joh. Cassianus*, Collationes (ed. *Petschenig*, Corp. script. eccl. lat. XIII) 2, 2,1 p. 40; 4, 1,1 p. 97; 11 Praef. p. 311 mit 2, 1,3 p. 39; 12, 12,3 p. 354. Jede Mönchsschrift bietet eine Fülle von Beispielen für diesen doppelten Sprachgebrauch.

[4]) *Cassianus*, Collat. 2, 1,3 p. 35; 15, 1,2 p. 426.

immer nackte Erfindungen nötig; tatsächliche Vorkommnisse, aber natürlicher Art, konnten bei solcher Geistesstimmung leicht ins Übernatürliche umgedeutet werden. Was der erste Erzähler vielleicht nur als Vermutung aussprach, wurde bei den folgenden Erzählern allmählich zur Gewißheit. Es ist ja eine bekannte psychologische Beobachtung, daß jeder, der etwas weiter verbreitet, teils unbewußt, teils mit dem Bewußtsein, nicht wesentlich zu lügen, zur Ergänzung und Abrundung etwas hinzufügt. Dinge, die an sich einfach verlaufen waren, erfuhren auf diese Weise eine wunderbare Ausschmückung und Verfestigung zum substantiellen Wunder. Alles floß aus der sichern Überzeugung, daß der betreffende ausgezeichnete Aszet Wunder gewirkt haben müsse. Dabei bedurfte es nicht einmal vieler Erfindungsgabe, denn die Köpfe waren aus der Legendenliteratur und den mündlich verbreiteten Erzählungen vollgepfropft mit typischen Vorbildern von Wundern aller Art. Suchen wir dies an einer Reihe von Beispielen klar zu machen und nehmen wir dazu gerade dem hl. Benedikt zugeschriebene Wunder.

Gleich die Wiederherstellung eines zerbrochenen Gerätes, womit die Reihe der Benediktuswunder (c. 1) beginnt, kommt öfter vor[1]; auch Gregor. Dial. I 7 erwähnt einen Fall und bemerkt dazu: Sic ... Patrum virtutes imitatus est. Zu Ostern bringt ihm jemand, durch Vision aufgefordert, eine Mahlzeit in seine Höhle (c. 1); der hl. Apollonius empfängt ebenfalls zu Ostern auf sein Gebet Speisen (Hist. monach. c. 7; ML 21,416). Das Aszetenleben fängt mit heftigen fleischlichen Versuchungen an, bewirkt durch einen kleinen schwarzen Vogel, der durch ein Kreuzzeichen vertrieben wird (c. 2); ebenso die Vita Antonii c. 5. 6, wo die Sünde sich in der Gestalt eines Negerknaben naht. Als Benedikts Wundertaten sich mehren, strömen so viele Jünger herbei, daß er 12 Klöster gründet (c. 3); dem hl. Antonius widerfuhr dasselbe, auch er mußte Klöster deshalb errichten (Vita c. 14). Auf sein Geheiß wandelt Maurus über Wasser (c. 7) — ein häufig vorkom-

[1] *H. Günter,* Die christliche Legende des Abendlandes (1910) 98.

mendes Wunder[1]). In seinem Leben spielt der Rabe eine Rolle: ein solcher besucht ihn, trägt auf sein Gebot ein vergiftetes Brot hinweg (c. 8), drei Raben begleiten ihn auf der Reise nach Montekassino[2]); dem Paulus von Theben bringt ein Rabe täglich Brot (Vita Pauli). In Montekassino stürzt er das Götzenbild des Apollo[3]) (c. 8); das Gleiche tat durch Wunder der hl. Martin (Sulpic. Dial. III 8,4 u. 9,1) und andere Heiligen[4]). Zur Verführung schickt ein Feind Buhlerinnen in den Klostergarten (c. 8); dasselbe ereignete sich im Leben des hl. Paulus (Vita c. 3) und im Leben zweier ägyptischer Mönche (Hist. mon. c. 1 M. 399. c. 15 M. 433). Benedikt durchschaute sofort die Verkleidung eines Abgesandten des Gotenkönigs Totila, der dessen Königsschmuck angelegt hatte (c. 14), was auch hei anderen Heiligen vorkommt (*Toldo* I 347). Ein leeres Faß füllt sich auf sein Gebet mit Öl, so daß es überfließt (c. 29); der hl. Martin wirkte dasselbe Wunder (*Sulpic.* Dial. III 3), und auch sonst kommt es häufig vor (*Günther* 96 f). Zu einem vollendeten Wundertäter gehört auch eine Totenerweckung; Benedikt hat eine vollzogen (c. 31); von andern wird sie ebenfalls berichtet[5]); in dem Falle aus Gregor. Dial. I 2 weigert sich der Wundertäter anfangs, weil ihm das Wunder zu groß erscheint, ebenso Benedikt, und in den 2 Fällen der Vita Martini legt sich der Erwecker über den toten Körper, ebenso Benedikt. Bei einem Besuche, den dem Heiligen seine Schwester Scholastika macht, bewirkt diese durch einen Tränenstrom einen plötzlichen Platzregen, so daß Benedikt ihren Wunsch erfüllen muß, über Nacht bei ihr zu bleiben (c. 33). Auch dieses wunderbare Ereignis hat sein Vorbild in der Vita

[1]) *Günter* S. 77; Hist. mon. c. 9 ML 425; c. 16 M. 438.

[2]) *Marcus*, Carmen de S. Benedicto (ML 80,185).

[3]) Allerdings wird nicht ausdrücklich gesagt, daß es durch ein Wunder geschehen sei. Der legendenhafte Charakter der Erzählung zeigt sich übrigens darin, daß es in Montekassino keinen Apollokultus gegeben hat. S. *Herwegen* S. 40 u. 152 A. 4.

[4]) *Toldo* a. a. O. V [1905] 339 ff.

[5]) *Gregor.* Dial. I 2 u. 12; Hist. mon. c. 9 p. 423 c. 28 p. 450 u. p. 452; Vita Martini c. 7 n. 3, c. 8 n. 2; *Sulpicius* Dial. II 4,6.

Antonii (c. 54): auf einer Reise zu einem Kloster fehlt das Trinkwasser, Antonius kniet zum Gebete nieder, und auf die ersten Tränen des Betenden brach sofort an der Stelle eine Quelle hervor; dort besuchte er auch seine Schwester, die an der Spitze eines Klosters stand. Benedikt sah im Geiste die Himmelfahrt seiner Schwester, wie auch die des Bischofs von Kapua (c. 34 u. 35); Antonius sah ebenfalls heilige Seelen in den Himmel aufsteigen (Vita c. 66, Vita Pauli c. 4), auch andere sahen solches (Hist. mon. cc. 10 u. 16).

Es war nicht die Absicht, hier alle Parallelen aufzuführen; eine ziemliche Anzahl von Teufelserscheinungen und Teufelsaustreibungen, dämonischem Blendwerk und dessen Überwindung, Krankenheilungen, Erkenntnis verborgener Dinge und Prophezeiungen begegnen in derselben oder ähnlichen Weise bei Benedikt und in der ältern Mönchslegende; ebenso sind die mannigfachen biblischen Vorbilder von Wundern aus dem Alten und Neuen Testament, die in Verbindung mit den Verheißungen Christi[1], daß seine Gläubigen Wunder tun würden (Mk 16,17 ff), eingewirkt haben, außeracht gelassen. Es sollte vielmehr nur an Beispielen klar gemacht werden, wie die in der Erinnerung und Phantasie lebenden Wundertaten leicht die Überlieferung befruchtet haben können. *Günter* bemerkt (S. 177) auf Grund seiner ausgedehnten Legendenuntersuchungen: „Der Zwang des Typus hat die Legende gemacht, nicht die Willkür der Autoren. Die typischen Motive entsprechen der volkstümlichen Vorstellung und die allgemeine Verbreitung verbürgte ihre Geschichtlichkeit und damit ihre Möglichkeit im konkreten Fall. Im Sinne des Mittelalters würde es sich da um einen rein formalen Mangel handeln, der den Inhalt nicht berührt". Mit der geschichtlichen Gewißheit nahm man es sehr leicht; wenn nur einer in der Überlieferung als heilig galt, mußte er selbstverständlich auch die Tugenden und Kräfte eines Heiligen gehabt haben, mochte man auch nichts von ihm wissen.

---

[1]) *Sulpic. Sever.* Dialog. I 26,5 beruft sich hierauf ausdrücklich.

Agnellus, der Geschichtschreiber der Bischöfe Ravennas aus dem 9. Jahrhundert, gesteht offenherzig, auch wo er über eine Persönlichkeit in den Quellen, einschließlich der mündlichen Tradition, nichts vorgefunden, habe er mit Gottes Hilfe deren Geschichte verfaßt und habe nicht geglaubt, damit eine Lüge zu begehen, weil sie als Bischöfe fromme, keusche, wohltätige und seeleneifrige Männer gewesen sein müßten [1]. Auf ein anderes Beispiel weist *Günter* (S. 189) hin: „*Gislebert* von Sens schrieb um 1050 die Romanusvita ohne jede schriftliche Unterlage" . . ., aber daß Romanus „heilig war, ergibt sich aus Gregors Dialogen, anderes steht in der Vita des sel. Maurus [unecht!] und quaedam ad nos per succedentium relationem fideli narratione contigit emanasse". So entstand die durch und durch fabelhafte Vita.

Zum Verständnisse, daß Männer, die sonst von strengster Gewissenhaftigkeit waren, kein Bedenken trugen, wunderbare Tatsachen von einer Person auf die andere zu übertragen, ist auf eine Sitte hinzuweisen, die in Mönchskreisen bestand. *Kassian* [2] beschreibt sie also: Illud quoque considerare volumus, quod seniores nostros incunctanter fecisse meminimus, qui mirabilia virtutum [3] suarum vel proprios actus, quos necesse erat ad instructionem iuniorum in conlatione proferri, sub aliorum solebant colorare personis. Aus Demut berichteten sie ihre eigenen Wunder-

---

[1]) Liber pontificalis eccles. Rav. c. 32 (MG Script. rer. Langob. p. 297): ubi istoriam non inveni, aut qualiter eorum vita fuisset, nec per annosos et vetustos homines, neque per haedificationem, neque per quamlibet auctoritatem, ne intervallum sanctorum pontificum fieret, . . . vestris orationibus me Deo adiuvante illorum vitam composui, et credo non mentitum esse, quia et horatores fuerunt castique et elemosinarii et Deo animas hominum adquisitores.

[2]) Collat. 17, 24,1 M. 487.

[3]) Das Wort virtus ist allerdings zweideutig; es kann Tugend und Wunderkraft bedeuten. Nach dem Zusammenhange mit dem unmittelbar Vorausgehenden, wo von dem Abte Piamun erzählt wird, er habe lieber dargebotene Trauben und Wein genossen, als seine ignotae cunctis continentiae virtutem zu verraten, bezeichnet hier virtus zunächst die Tugend. Aber die andere Bedeutung ist eingeschlossen, wie die Fassung des sofort angeführten allgemeinen Grundsatzes beweist, weil in dieser Fassung von *mirabilia* virtutum vel proprios *actus* die Rede ist. Unzweifelhaft macht es das dort angeführte Beispiel des Apostels Paulus, der seine wunderbaren Extasen nicht von sich selbst erzähle, sondern von einem ungenannten homo in Christo (2 Kor 12,2—4).

taten von einem andern. Die Hist. mon. c. 2 p. 406 sq erzählt einen solchen Fall. Nach diesem Brauche handelte man ebenfalls im Abendlande. *Eugippius* berichtet vom hl. Severin, daß er eine ihm gewordene göttliche Offenbarung und mit ihm geschehene Wunder clauso sermone tamquam de alio aliquo referre solitus erat[1]). Vielleicht hat Gregor d. Gr. eine solche Gewohnheit im Auge, wenn er tadelnd schreibt[2]): Incaute sunt humiles, qui se mendacio illaqueant, dum arrogantiam vitant, imo mentiendo superbiunt, quia contra veritatem se erigunt, quam relinquunt. Qui enim necessitate cogente vera de se bona loquitur, tanto magis humilitate iungitur, quanto et veritate sociatur. Auf derselben Linie einer freien Behandlung geschichtlicher Wirklichkeit, nur in umgekehrter Richtung, steht es, wenn der hl. Augustin den Vortrag fremder Predigten als eigene unfähigen Geistlichen empfiehlt[3]).

Beachtet man diese Anschauungen, so wird es begreiflich, daß man ohne Skrupel eine überlieferte Tatsache verschiedenen zuschrieb. Es handelte sich eben um etwas, das als öfter vorkommend galt und als Gemeingut angesehen wurde, wobei wir uns an die herrschende Ansicht erinnern (s. oben S. 200), Wundertuen gehöre zum Wesen des vollkommenen Mönches. Wem und wie vielen ein solches Wunder beigelegt wurde, erschien dann als ganz nebensächlich. Von hier aus war es aber auch nicht weit bis zur vollständigen Erdichtung von Wundern, wobei sich das Gewissen mit ähnlichen Gründen beschwichtigen ließ. Der hl. *Hieronymus*[4]) klagt, daß über den Eremiten Paulus „viel Unglaubliches erfunden“ sei und bezeichnet es als „unverschämte Lüge“. *Sulpicius Severus* jammert darüber, daß jemand über sein Martinsbuch gesagt habe, „es sei darin mehreres erlogen“, und er gesteht, daß Mönche im Kloster des hl. Martin selbst dessen Umgang mit längst gestorbenen Heiligen und heidnischen Göttern für unglaublich hielten[5]).

In bezug auf die Glaubwürdigkeit der Benediktus-Legenden müssen wir aus alledem schließen, daß sich

---

1) Ep. ad Pascas. (Opp. a. a. O. S. 5).
2) Moralia l. 26 c. 5 (ML 76,551).
3) De doctrina christ. 4,29; ML 34,119 s.
4) Vita Pauli, Prolog (ML 23,18).
5) Dialog. I 26,4; II 13,7.

darüber nichts ausmachen läßt. Alles oder einzelnes kann richtig sein; alles oder einzelnes kann einen wahren Kern enthalten, aber ausgeschmückt und in der Richtung auf das Wunderbare entstellt sein; alles oder einzelnes kann ganz Erzeugnis der fabelnden Überlieferung sein. Wir wissen es nicht und können es nicht wissen. Um kritische Ausscheidungen vorzunehmen, fehlt es uns bei dem Mangel weiterer Quellen an dem Mittel, wenn man sich nicht auf das hier schlüpferige Gebiet der innern Kritik begeben will, die da fragt, ob ein erzähltes Wunder Gottes würdig sei oder nicht. Wollte man diesen Weg betreten, so würde sehr vieles in den Wundern des hl. Benedikt Bedenken erregen.

Somit können die Dialoge Gregors nicht als Quelle für ein Charakterbild des großen Mönchspatriarchen gelten. Man mag das sowohl im erbaulichen als geschichtlichen Interesse bedauern, aber die Wahrheit über alles. Ein Nichtwissen ist ein weit geringerer Fehler als ein Zuvielwissen. Es bleibt nun einmal das Schicksal der historischen Wissenschaft, daß sie von dem Zufall abhängig ist, ob Quellen erhalten sind oder nicht. In der Hagiographie ist wegen ihres besondern Gegenstandes wie auch wegen des Einflusses, den sie auf das religiöse Leben ausübt, doppelte Vorsicht geboten[1]). In neuerer Zeit erfreut sich die Religionspsychologie einer gesteigerten Pflege. Da sie neben der unmittelbaren Beobachtung auf Heiligenleben als Erkenntnismittel angewiesen ist, besteht die Gefahr, daß auch sie durch Charakterbilder, die geschichtlich nicht sicher begründet sind, auf Irrwege geleitet wird, zum Schaden der Religion selbst.

---

[1]) Vgl. meine Aufsätze „Zur Heiligenbiographie" und „Zur Legendenforschung" in der Literar. Rundschau 30 (1904) 1—8 und 32 (1906) 481—486.

Die kirchliche Vermittlung der Sündenvergebung nach Augustinus[1])

Von Dr. Bernhard Poschmann, Professor der Theologie in Braunsberg[2])

(I. Artikel)

Für Augustinus ist es eine Grundwahrheit des Glaubens, daß die Sündenvergebung nur in der Kirche möglich ist. Sündenvergebung und Kirche sind nicht von einander zu trennen; das zeigt schon das Glaubensbekenntnis: Ideo post commemorationem sanctae ecclesiae in ordine confessionis ponitur remissio peccatorum. Per hanc enim stat ecclesia, quae in terris est; per hanc non perit, quod perierat et inventum est (Enchir. 64,17). Nec aliter prodesse paenitentia credatur, nisi ut teneatur ecclesia, ubi remissio peccatorum datur (Serm. 71,37). Der Grund dafür ist in der Tatsache gegeben, daß die Kirche allein den hl. Geist besitzt, der das Prinzip aller Sündenvergebung ist[3]). Die Lossagung von der Kirche ist schlechthin die Sünde wider

---

[1]) Die Redaktion will durch Übernahme der in vielen Punkten trefflichen Arbeit keineswegs ihre Zustimmung zu allen Ansichten des Verfassers, besonders über die Prädestinationslehre und Privatbuße bei Augustin ausdrücken.

[2]) Vgl. dazu meine Abhandlung „Hat Augustinus die Privatbuße eingeführt?" (Vorlesungsverzeichnis der Akademie zu Braunsberg für das Sommersemester 1920).

[3]) Enchir. 65,17: Ipsa namque proprie Spiritum sanctum pignus accepit, sine quo non remittuntur ulla peccata. — Serm. 71,33: Remissio peccatorum, quoniam non datur nisi in Spiritu sancto, in illa ecclesia tantummodo dari potest, quae habet Spiritum sanctum.

den hl. Geist, die, solange sie in Verstocktheit festgehalten wird, jedwede Vergebung ausschließt[1]).

Weil die Kirche allein den hl. Geist besitzt, vermag die Taufe der Häretiker, wenn sie auch als „sacramentum corporale" der „forma pietatis" genügt und bei einem etwaigen Übertritt zur Kirche nicht wiederholt werden darf, nicht die Verzeihung der Sünden zu erwirken[2]). Aber auch jede Sündenvergebung nach der Taufe geht auf die Kraft des in der Kirche wirksamen hl. Geistes zurück. Das folgt schon daraus, daß eigentlich die Taufe das Sakrament der Sündenvergebung nicht nur für die vorausgegangenen, sondern auch für die späteren Sünden ist. Die übrigen Vergebungsmittel setzen die Taufe als ihr Fundament voraus. Renovatio in baptismate est. Ubi quidem operatur paenitentia, sed tamquam in fundamento (Ep. ad Rom. expos. 19). Quidquid ab eis, qui post acceptum baptismum hic vivunt, infirmitate humana contrahitur quarumcunque culparum, propter ipsum lavacrum dimittitur. Neque enim aliquid prodest non baptizato dicere: Dimitte nobis debita nostra (Ep. 185,39). Also selbst das Gebet des Herrn als das normale Heilmittel der peccata quotidiana zieht seine sündentilgende Kraft aus der Kirche, mit der die Taufe den Betenden verbindet[3]).

In besonderer Weise ist die kirchliche Vermittelung der Vergebung notwendig für die nach der Taufe begangenen peccata gravia. Sie können nur „per claves ecclesiae" nachgelassen werden, indem die Kirche Gebrauch macht von der ihr vom Herrn übertragenen Lösegewalt[4]). Das kirchliche Lösen ist bei diesen Sünden im Gegensatz

[1]) Serm. 71, 28: Si quemquam extra ecclesiam suorum paeniteat peccatorum et huius tanti peccati, quo alienus est ab ecclesia Dei, cor impaenitens habeat, quid ei prodest illa paenitentia, cum isto solo verbum dicat contra Spiritum sanctum, quod extraneus est ab ecclesia, quae accepit hoc donum, ut in ea in Spiritu sancto fiat remissio peccatorum?

[2]) Serm. 71,32: Potest enim esse visibilis forma palmitis etiam praeter vitem; sed invisibilis vita radicis haberi non potest nisi in vite.

[3]) Vgl. In Jo tr. 124,5, bes. De nupt. et concup. 1,38.

[4]) S. Vorlesungsverzeichnis 14 ff.

zu den geringeren die unerläßliche Voraussetzung der Verzeihung, so daß die Rekonziliation der Büßer inbezug auf ihre Heilsnotwendigkeit geradezu auf eine Stufe mit der Taufe gestellt wird[1]). Niemand darf sich dem Forum der Kirche entziehen, daß er für sich allein vor Gott Buße tue: Ergo sine causa dictum est: Quae solveritis in terra, soluta erunt et in caelo? Ergo sine causa sunt claves datae ecclesiae Dei? Frustramus evangelium, frustramus verba Christi?" (Serm. 392,3).

Weniger klar als die Notwendigkeit des kirchlichen Lösens ist der Inhalt dieser Lösegewalt von Augustinus dargelegt. Die Schwierigkeit der Frage ist darin begründet, daß zum Zustandekommen der Vergebung drei Faktoren zusammenwirken müssen: die persönliche Bußleistung, Gott und die Kirche. Es ist mithin festzustellen, welcher Anteil an der Mitwirkung der Sündenvergebung einem jeden dieser Faktoren zukommt.

1. Die persönliche Bußleistung

Mit der ganzen alten Kirche sieht Augustinus die Eigenart der Buße im Unterschied zur Taufe darin, daß bei ihr die Sünden durch persönliche Anstrengung gesühnt, abgebüßt werden müssen, während sie bei der Taufe einfachin erlassen, „geschenkt" werden. In der Taufe wirkt das Blut Christi, für die Sünden nach der Taufe muß der Mensch sich selbst bemühen. Von den Getauften gilt: Ecce iam in nomine Christi per sanguinem eius ... mundata sunt omnia peccata ipsorum ... Sed quid facimus? Praeterita peccata donata sunt, non tantum ipsis, sed et nobis; et post donationem et abolitionem omnium peccatorum vivendo in hoc saeculo inter tentationes quaedam forte contracta sunt. Ideo quod potest homo faciat, ipse confiteatur, ut ab illo curetur, qui semper est quod est (In ep. Jo ad Parth. tr. 1,5). In demselben Sinn erklärt er Hebr 10,26. Bei dem „non adhuc pro peccatis relinquitur sacrificium" ist nicht zu denken an

[1]) Vgl. ep. 228,8: Quantum exitium sequitur eos, qui de isto saeculo vel non regenerati exeunt vel ligati!

das „sacrificium cordis contribulati“ (= Buße), sondern ah das holocaustum dominicae passionis, quod eo tempore offert quisque pro peccatis suis, quo eiusdem passionis fide dedicatur et Christianorum fidelium nomine baptizatus imbuitur ... Quo intellectu non includitur paenitendi locus (Ep. ad Rom. inch. expos. 19)[1]).

Die nach der Taufe begangene Sünde, ob sie klein oder groß ist, verlangt in jedem Falle Strafe, aut ab ipso homine paenitente aut a Deo vindicante. Nam et quem paenitet, punit seipsum (In Ps 58, serm. 1,13; vgl. ep. 153,6). Die persönliche Bußleistung ist also nur ein Ersatz für die verdiente göttliche Strafe. Selbst das Vaterunser, das die Verzeihung für die peccata quotidiana bewirkt, wird unter dem Gesichtspunkt der satisfactio bewertet[2]). In der Regel freilich betrachtet er das Gebet nicht als Genugtuung, sondern als Mittel der Vergebung schlechthin parallel der Taufe. Wie diese die Verzeihung für die vorher begangenen schweren Sünden erwirkt, so das Vaterunser die Verzeihung für die unvermeidlichen peccata quotidiana. Für das normale Christenleben kommen nur diese beiden Mittel des Nachlasses in Frage. Die dritte Bußform, die paenitentia luctuosa, soll grundsätzlich nur in Ausnahmefällen in Kraft treten, als „salutaris tabula“ für die Schiffbrüchigen (De

[1]) Diese charakteristische Unterscheidung von Taufe und Buße war von jeher in der morgen- wie in der abendländischen Kirche heimisch. Indem dabei die Vergebung schlechthin der Taufe vorbehalten wird, hat man in gewissen Texten der älteren Väter eine Leugnung der Vergebung für die Sünden nach der Taufe finden wollen. Ich habe das Unberechtigte dieser Auffassung für *Origenes* u. *Cyprian* früher nachgewiesen (Die Sündenvergebung bei Origenes, Braunsberg 1912, 21 ff; Zur Bußfrage in der cyprianischen Zeit (Zeitschr. f. k. Theol. 37 [1913] 25—54; 244—265). An weiteren Belegen seien genannt: Presbyterorum reliquiae ab Irenaeo servatae I, 7 (*Funk*, Patr. apostol. I, 381 f); *Basilius*, Ep. can. ad Amphiloch. 2,20; *Chrysostomus*, De sancta Pentecoste hom. 1,6; In ep. ad Hebr. hom. 10,3 und hom. 20,1; *Ambrosius*, In Ps 37,10, 11; In Ps 118 serm. 5,42; Apologia David 63.

[2]) Enchir. 71: De quotidianis autem brevibus levibusque peccatis ... quotidiana fidelium oratio satisfacit ... Delet omnino haec oratio minima et quotidiana peccata.

Rusticiano subdiac. rebaptizato 7). So erklärt es sich, daß der Kirchenvater mehrfach die Taufe und das Gebet des Herrn als die Vergebungsmittel schlechthin bezeichnet[1]. Und wenn er sonst auch noch die paenitentia luctuosa als dritte Bußart neben den beiden andern aufzählt[2], so warnt er doch die Katechumenen geradezu vor ihr: sed hoc genus paenitentiae nemo sibi proponat, ad hoc genus nemo se praeparet (Serm. 352,8; De symb. ad catech. 15).

Bei dieser dritten Bußart tritt nun im Gegensatz zu den beiden andern das Gesetz der Sühne, das unbedingt Strafe für die Sünde verlangt, im strengen Sinne in Kraft. Die peccata quotidiana hießen geradezu peccata venialia, also vergebbare Sünden, weil sie nicht die paenitentia luctuosa erfordern. Die schweren Sünden ziehen eine certa poena in diesem und in jenem Leben nach sich, und die paenitentia luctuosa ist das einzige Mittel, diese Strafe abzutragen und das Heil zu erlangen[3]. Ohne Lebensänderung und Genugtuung ist die Verzeihung für schwere Sünden ausgeschlossen[4]. Unter den sünden-

[1]) Serm. 58,6: Remissio peccatorum est, quae semel datur; alia, quae quotidie datur. Remissio peccatorum una est, quae semel datur in sancto baptismate; alia, quae quamdiu vivimus hic datur in Dominica oratione. Vgl. serm. 59,7; s. *Adam*, Die kirchl. Sündenvergebung nach dem hl. Augustin, Paderborn 1917, 5 ff.

[2]) S. Vorlesungsverzeichnis 13 ff.

[3]) De div. quaest. 83,26: Quisquis igitur novit, quid sit virtus et sapientia Dei, potest existimare, quae sint peccata venialia. Et quisquis novit, quid sit bonitas Dei, potest existimare, quibus peccatis certa poena debeatur et hic et in futuro saeculo. Quibus bene tractatis probabiliter iudicari potest, qui non sint cogendi ad paenitentiam luctuosam et lamentabilem, quamvis peccata fateantur, et quibus nulla omnino speranda sit salus, nisi sacrificium obtulerint Deo spiritum contribulatum per paenitentiam. — Die für den Begriff der „unvergebbaren" Sünde bezeichnende Stelle ist geeignet, ähnliche Aussagen früherer Väter zu beleuchten. Vgl. oben 211 A. 1. — Die Erklärung des Textes s. Vorlesungsverzeichnis 27 f.

[4]) Enchir. 19: In melius quippe est vita mutanda et per eleemosynas de peccatis praeteritis est propitiandus Deus...

tilgenden Werken steht das Almosen an erster Stelle. Es trägt nicht etwa nur zur Abtragung zeitlicher Sündenstrafen bei, sondern dient „ad extinguenda et delenda peccata“; wenn der Herr am Gerichtstage die Guten in das Himmelreich eingehen läßt wegen der Werke der Barmherzigkeit, die sie geübt haben, dann sagt er damit: Non ergo itis in regnum, quia non peccastis, sed quia vestra peccata eleemosynis redemistis (Serm. 60,10).

Die Art, wie Augustinus die Notwendigkeit der Buße im Sinne der Genugtuung betont, ist nicht wesentlich verschieden von der Ausdrucksweise der früheren Zeit, z. B. Cyprians und des Origenes[1]). Gleichwohl aber wäre es verfehlt, bei ihm die gleiche Auffassung feststellen zu wollen. Die fast ausschließlich juridische Bewertung von Sünde und Buße, wie wir sie dort finden, ist von ihm überwunden. Mag die Genugtuung auch noch so notwendig sein, in erster Linie erscheint die Buße als „auxilium misericordiae“ (Ep. ad Rom. inch. expos. 22), als Werk der göttlichen Gnade. Die Gnade ist aber ihrer Natur nach unabhängig von dem Verdienst des Menschen. Was sie zu ihrer Wirksamkeit voraussetzt, ist nicht sowohl die sachliche Leistung als die Gesinnung. So betont denn Augustinus in dem Enchiridion, wo er die wichtigsten Grundsätze über die Buße zusammenstellt, daß die Echtheit der Bußgesinnung das ausschlaggebende Moment sei bei der Feststellung der zur Wiederaufnahme erforderlichen Disposition der Büßer: In actione autem paenitentiae, ubi tale commissum est, ut is, qui commisit, a Christi etiam corpore separetur, non tam consideranda est mensura temporis quam doloris. Cor enim contritum et vulneratum Deus non spernit (Enchir. 65). Wenn trotzdem für die äußere Bußleistung durch das kirchliche Gesetz

---

Nemini enim dedit laxamentum peccandi (Eccli 15,2): quamvis miserando deleat iam facta peccata, si non satisfactio congrua negligatur.

[1]) Vgl. *Cyprian*, De laps. 17: Dominus orandus est, Dominus nostra satisfactione placandus est; ep. 19,1: Peccator operibus iustis Dominum promeretur; ep. 59,13: Satisfactionibus et lamentationibus iustis delicta abluuntur.

eine bestimmte Zeit vorgeschrieben sei, so geschehe das aus dem Grunde, weil die innere Gesinnung meisthin nur Gott, nicht den Menschen bekannt sei und weil auch der Kirche Genugtuung geleistet werden müßte, in der die Sündenvergebung erfolge (Ebenda). Mit diesem Grundsatz ist das Schwergewicht bei der persönlichen Bußleistung von der Genugtuung auf die Reue übertragen; die Bußwerke gewinnen einen mehr kirchlich-disziplinären Charakter. Die vorhin aufgeführten Texte über ihre sündentilgende Kraft erhalten von hier aus eine andere Beleuchtung. Die Werke können jene Kraft nicht aus sich haben, sondern nur als naturgemäße und deshalb auch unerläßliche Bekundung des aufrichtigen Bußschmerzes, der für Gott die Voraussetzung des Nachlasses ist[1]).

2. Die Belebung des Sünders durch Gott

Der Mensch ist absolut unfähig, sich aus eigener Kraft von dem sündigen Zustand zu befreien. Das ist ein Kernstück der augustinischen Lehre in der Auseinandersetzung mit dem Pelagianismus. Der Mensch kann freiwillig seinen Körper verstümmeln, aber sein Wille vermag nie und nimmer die abgeschnittenen Glieder wiederherzustellen; so kann er zwar auch aus eigener Kraft sündigen, aber nicht die Sünde wieder beseitigen (Op. imp. c. Jul. 6,19). Er kann von der Sünde abstehen, sie verurteilen und verwünschen,

---

[1]) Auch die besprochene Unterscheidung von Taufe und Buße, insofern bei jener das Blut Christi, bei dieser die eigene Bemühung wirkt, erfährt naturgemäß durch die stärkere Hervorhebung des Gnadenmoments auch bei der Buße eine wesentliche Abschwächung des ursprünglichen Sinnes. Augustinus weiß dabei den Satz, daß das Erlösungswerk des Herrn sich in der Taufe auswirkt, zu wahren, indem er die Buße in organische Verbindung mit der Taufe bringt, so daß die Gnadenwirkung der Taufe sich in der Buße fortsetzt. „Ubi quidem operatur paenitentia, sed tamquam in fundamento" (s. oben 209; vgl. *Adam* 110). Die persönliche Bußarbeit hat somit nur die erforderliche seelische Disposition zu schaffen, damit die in der Taufe grundgelegte Begnadigung wieder wirksam werden kann. Aber auch schon diese Disposition ist bereits ein Werk der Gnade, wie gleich gezeigt werden soll.

aber alles das reicht nicht aus, den reatus peccati, den sündhaften Zustand zu entfernen, den die einmal begangene sündhafte Tat hervorgerufen hat: reatus tamen manet, et nisi remittatur, in aeternum manebit (De nupt. et concup. 1,24). Auch die Buße als solche ist unfähig, den Reat zu tilgen, obwohl auch sie schon gemäß 2 Tim 2,25 ein Gnadengeschenk Gottes ist; sed reatum apertissime Deus tollit homini dando indulgentiam, non sibi ipse homo agendo paenitentiam. Eine Bestätigung gibt Hebr 12,17, wo es von Esau heißt, daß er „locum paenitentiae non invenit, quamvis cum lacrimis quaesierit“: Ac per hoc et paenitentiam egit et reus remansit, quia veniam non accepit; oder Weish. 5,3. 8, wo von jenen die Rede ist, qui dicent inter se „paenitentiam agentes et per angustiam spiritus gementes: Quid nobis profuit superbia?“ rei utique in aeternum non accepta venia permanebunt (Op. imp. c. Jul. 6,19). Damit ist jede juridische Vorstellung der Sündenvergebung weit weggewiesen. Keine noch so große Buße kann ein Anrecht auf Verzeihung gewähren. Diese ist ausschließlich Sache der göttlichen Barmherzigkeit.

Die schwere Sünde ist der Tod der Seele. Der Tote kann von niemand anders als von Gott wieder ins Leben gerufen werden. Augustinus liebt es, diesen Satz durch das Lazaruswunder zu beleuchten. Er macht an ihm nicht nur klar, daß der Sünder selbst unfähig ist, sich zu erwecken, sondern daß auch kein anderer Mensch dazu imstande ist, nicht einmal die Jünger des Herrn, nur dieser selbst. Quis eum suscitabit, nisi qui remoto lapide clamavit dicens: Lazare prodi foras? Den Jüngern liegt nur ob, dem Auferweckten die Fesseln abzunehmen (Serm. 67,2; In Jo tr. 49,24; serm. 98,6 u. ö.). Hiermit hat er die Tätigkeit Gottes und die Tätigkeit der Kirche bei dem Entsündigungsprozeß gekennzeichnet: Gott erweckt den Sünder zu neuem Leben, die Kirche muß den Erweckten von den Fesseln der Sünde lösen. Per se excitavit, per discipulos solvit (Serm. 295,2)[1].

---

[1]) Die Deutung des Lazaruswunders durch Augustinus ist nicht

Es fragt sich nun, was wir unter der göttlichen suscitatio im Gegensatz zur kirchlichen solutio zu verstehen haben. *Adam* faßt sie als die „Wiederbringung des durch die Sünde verlorenen Lebens in seinem Vollsinne“ (33), als den eigentlichen Akt der Vergebung und Rechtfertigung, dem gegenüber das kirchliche solvere nur eine sekundäre Bedeutung hat. „Wie die Verhängung des Reats, so ist auch die Vergebung etwas Gott allein Zugehöriges, seine souveräne Tat, ein besonderes Reservat der göttlichen Majestät“. „Die Wiedergeburt des Sünders in ihrem ganzen Verlaufe ist Gottes Werk allein“ (37). Ich vermag indes diesem Urteil nicht beizustimmen.

Die Deutung des Lazaruswunders hebt in erster Linie hervor, daß die Wiederbelebung des Sünders ein ausschließliches Vorrecht Gottes ist. Sie betont aufs nachdrücklichste, daß allein der Herr magna voce clamando, id est magna gratia vocando den Toten zu erwecken ver-

---

neu. *Adam* (32 A) macht auf *Ambrosius*, De paen. 2, 7, 56 aufmerksam, wo allerdings die Unterscheidung des göttlichen und menschlichen Faktors nicht scharf genug durchgeführt sei. Ganz in augustinischer Form spricht *Ambrosius* dagegen in Enarr. in Ps. 1,55: si hic nos excitaverit Jesus voce sua magna, ut excitavit Lazarum, et per discipulos suos solverit a vinculis mortis et induxerit in Bethaniam . . . et adhibuerit hic convivio suo. *Ambrosius* aber folgt wieder nur der ausführlicher gehaltenen Auslegung des *Origenes*. Comm. in Jo 28,4: Es gibt viele, die wie Lazarus im Grabe weilen und von Jesus mit lauter Stimme herausgerufen werden ἐπὶ τὰ ἔξω τοῦ τῶν ἐθνικῶν βίου καὶ τοῦ μνημείου αὐτῶν καὶ τοῦ σπηλαίου. Sie leben διὰ μὲν τὴν μετάνοιαν καὶ διὰ τὸ ἀκηκοέναι τῆς Ἰησοῦ φωνῆς, aber ihr Leben kann sich noch nicht frei entfalten; sie sind noch gebunden an Händen und Füßen und ihr Gesicht ist verhüllt. Diese Fesseln sind die Folgen der Sünden (τοὺς ἀξίους τῆς νεκρότητος δεσμοὺς ἐκ τῶν προτέρων ἁμαρτημάτων περικείμενος). Solange der Auferweckte die Fesseln trägt, ist er noch schwach zum Leben (ἔτι δὲ ἀτονῶν κατ' αὐτὸν βιοῦν). Er ist nicht nur unfrei im Gehen und Tun, sondern auch sein Gesicht ist behindert durch Unwissenheit. Aber sobald er durch die von Jesus Bevollmächtigten gelöst ist, hat er seine Kraft und Freiheit wiedergewonnen, so daß er fähig ist, sofort zum Tisch des Herrn zu eilen (πορεύεται τοιαύτην πορείαν, ὥστε φθάσαι αὐτὸν ἐπὶ τὸ ἕνα καὶ αὐτὸν γενέσθαι τῶν συνανακειμένων τῷ Ἰησοῦ).

mag (In Jo tr. 49,24), daß es ad propriam maiestatem Dei suscitantis gehört, vitam inspirare intrinsecus (Serm. 98,6). Allein damit ist noch nichts über den Inhalt des neuerweckten Lebens ausgesagt, als ob der Sünder mit jener Erweckung wieder ohne weiteres in den Besitz des ganzen Gnadenlebens gesetzt sei. Auch die Tatsache, daß die Erweckung schon erfolgt ist, bevor das kirchliche Lösen beginnt (*Adam* 33), erfordert nicht diese Annahme. Wiederbelebt ist der Sünder vielmehr schon dann, wenn er durch die zuvorkommende Gnade die übernatürliche Lebenskraft wiedererhalten hat, durch die er zur Bekehrung und zur Erlangung der Verzeihung befähigt wird. Mit Unrecht weist *Adam* die Meinung von *Schanz*[1]) ab, „als ob Augustinus hier nur von jenem Ruf der Gnade spreche, welcher den Sünder zur Bekehrung anregt und für die kirchliche Lossprechung vorbereitet" (33).

Die unmittelbare Wirkung der Wiederbelebung ist die confessio. Sie wird versinnbildet durch das Herauskommen aus dem Grabe: Quando confiteris, procedis. Quid est enim procedere, nisi ab occultis velut exeundo manifestari? Sed ut confitearis, Deus facit magna voce clamando, id est magna gratia vocando (In Jo tr. 49,24)[2]). Die confessio bei Augustinus ist, wie *Adam* treffend ausführt (11 f), „ein von lebendiger Gottesfurcht beherrschtes Zugerichtsitzen über sich selbst", „eine Selbstverurteilung im Angesichte Gottes", also im Grunde nichts anderes als die sich irgendwie nach

[1]) Theol. Quartalschr. 1895, 614.

[2]) Vgl. serm. 295,2: Excitat Dominus, ut mortuus de monumento prodeat, si cor tangit, ut peccati confessio foras exeat. — Serm. 67,2: Qui confitetur, foras prodit. Foras prodire non posset, nisi viveret; vivere non posset, nisi resuscitatus esset. — In Jo tr. 22,7: Qui enim credidit, surrexit, qui confitetur, processit. Quare processisse diximus confitentem? Quia antequam confiteretur, occultus erat; cum autem confitetur, procedit de tenebris ad lucem. — En. 2 in Ps 101,3: Cum audis hominem paenitere peccatorum suorum, iam revixit; cum audis hominem confitendo proferre conscientiam, iam de sepulcro eductus est, sed nondum solutus est.

außen bekundende Reue[1]). Die „magna gratia", mit der Gott den Sünder zum Leben ruft, weckt ihn mithin zur Reue und Buße. Menschliche Kraft reicht dazu nicht aus. Haec enim Deus interius agit. Loquimur ad aures vestras; unde scimus, quod agatur in cordibus vestris. Quod autem intus agitur, non a nobis, sed ab illo agitur (En 2 in Ps 101,3).

In der confessio ist aber für Augustinus bei den schweren Sünden noch nicht ohne weiteres die Verzeihung gegeben. Sie ist vielmehr nur die Wegbereitung für Gott, damit er zum Sünder kommen kann. Ipsa est prima hominis iustitia, ut punias te malum, et faciet te Deus bonum . . . ipsa fit via Deo, ut veniat ad te Deus; ibi illi fac viam in confessione peccatorum. Deswegen sagte auch Johannes, als er wünschte, daß die, welche ihre Sünden bereuten, zu ihm zur Taufe kommen sollten: Bereitet den Weg des Herrn; praecedat ista iustitia, ut confitearis peccata; veniet illa et visitabit te (En. in Ps 84,16). Die confessio ist also die prima hominis iustitia und bringt noch nicht die vollendete Gerechtigkeit, die in der Verbindung mit Gott besteht. In antipelagianischer Zuspitzung weist der Kirchenvater die Vorstellung ab, als ob der Sünder, cum fuerit peccata confessus, iustificari mereatur. Die Rechtfertigung ist eine Großtat des Herrn und erfolgt nicht ex operibus. Denn Gerechtigkeit wirken kann nur der, welcher gerechtfertigt ist, und zwar gerechtfertigt durch den Glauben an den, der den Sünder rechtfertigt (Röm 4,5), damit nicht die vorausgehenden guten Werke zeigen, was er verdient, sondern die nachfolgenden, was er empfangen hat. Von der confessio insbesondere gilt: Nondum quidem opus est iustitiae, sed delicti improbatio (En. in Ps 110,3). Hier wird also ausdrücklich bestätigt, daß die confessio noch nicht im Stande der Gerechtigkeit erfolgt.

---

[1]) Zum Bekenntnis vor dem Priester, also zur Beichte in unserem Sinne, muß sich das Bekenntnis vor Gott erweitern nur bei den peccata gravia, die der Schlüsselgewalt der Kirche unterworfen sind. Die übrigen Sünden werden schon durch das Bekenntnis vor Gott getilgt. Die Belege bei *Adam* a. a. O.

Also kann das neu erweckte Leben, dessen Bekundung sie ist, noch nicht identisch sein mit der eigentlichen Rechtfertigung.

Mit theologischer Bestimmtheit und ohne jede bildliche Einkleidung spricht Augustinus diesen Sachverhalt aus in den Retractationes 1,26 (zu De div. quaest. 83), wo er zu quaest. 68 folgende Erklärung gibt: Ubi dixi: „Quia etiamsi levioribus quisque peccatis aut certe quamvis gravioribus et multis tamen magno gemitu et dolore paenitendi misericordia Dei dignus fuerit, non ipsius est, qui, si relinqueretur, interiret, sed miserentis Dei, qui eius precibus doloribusque subvenit. Parum est enim velle, nisi Deus misereatur; sed Deus non miseretur, qui ad pacem vocat, nisi voluntas praecesserit ad pacem". Hoc dictum est post paenitentiam. „Nam est misericordia Dei etiam ipsam praeveniens voluntatem, quae si non esset, non praeparetur voluntas a Domino. Ad eam misericordiam pertinet et ipsa vocatio, quae etiam fidem praevenit. Danach geht der Bekehrungsprozeß folgendermaßen vor sich: Das erste ist die gratia praeveniens, die den Willen vorbereitet; dann muß der Wille sich selbst zur Buße entscheiden und nach der Buße erst gewährt Gott in freiem Erbarmen die Verzeihung: Bei der Leistung der Buße, zu der ihn die erste Gnade bestimmt hat, ist er von der Rechtfertigung noch so weit entfernt, daß er ohne einen neuen Akt der göttlichen Barmherzigkeit zugrunde ginge. Also kann der göttliche Weckruf zur Buße unmöglich schon die eigentliche Wiedergeburt des Sünders bewirken sollen[1].

Adam will nun freilich auch nicht die Verzeihung ohne weiteres mit der gratia vocans verbunden sein lassen, sondern nimmt selbstverständlich ebenfalls die Mitwirkung des freien Willens und eine weitere göttliche Gnadenwirkung als Voraussetzung der Verzeihung an. Er schreibt:

---

[1]) Vgl. En. in Ps 69,6: Ecce errabas et aversus ab eo eras; vocavit te: „sanctificetur Dominus". Ecce inspiravit tibi confessionem peccatorum, confessus es, dedit veniam. Wieder die drei Faktoren: die gratia vocans, die confessio und dann erst die venia.

„Noch bevor das kirchliche Ministerium seine Schlüssel handhabt, hat bereits Gottes freie Tat durch die gratia praeveniens (Vgl. De spir. et lit. 34) den guten Willen im Menschen hergestellt. Auf Grund dieses nunmehr mitwirkenden guten Willens erweckt die gratia cooperans (Vgl. De grat. et lib. art. 33) den Glauben im Sünder und erhebt den Glauben zur Liebe. So ist durch die Gnade allein ohne irgendwelche kirchliche Verursachung die iustificatio vollzogen" (34). — Über die innere Beziehung der Liebe zur Sündenvergebung und ihr Verhältnis zur kirchlichen Vermittlung derselben wird noch zu sprechen sein. Hier lautet die Frage zunächst nur, ob diese weiteren Wirkungen der Gnade noch unter den Begriff der suscitatio zu ziehen sind. Das ist aber nach der bisherigen Ausführung nicht der Fall. Nach der suscitatio setzt erst die Buße ein, die noch kein „opus iustitiae" ist, und erst auf Grund der Buße rechtfertigt der Herr in freiem Erbarmen den Sünder. Ist aber so die suscitatio, die Augustinus in der Auferweckung des Lazarus versinnbildet findet, ihrem Begriffe nach keineswegs die volle Wiederbelebung im Sinne der Rechtfertigung, nach der für die Lösetätigkeit der Kirche nur noch eine verhältnismäßig unwesentliche Funktion übrig bliebe, dann ist *Adams* ganzer Beweis für seine Theorie hinfällig, da er ausschließlich auf jener Deutung der suscitatio beruht. Hat der Auferweckte die Vergebung noch nicht erlangt, dann ist nicht nur nicht ausgeschlossen, sondern liegt im Gegenteil nahe, daß sie mit dem kirchlichen Lösen zusammentrifft[1]).

---

[1]) Treffend weist *Morinus* (Comm. hist. de disciplina sacram. poenit. Venetiis 1702, LI c. 7 p. 11) an einer Reihe von Texten den dargestellten Sachverhalt nach und macht dabei z. B. im Anschluß an die Deutung des Lazaruswunders in serm. 352,8 folgende Bemerkung: „In opere iustificationis per sacramentum manifeste declarat Augustinus, quid Dei sit, quid hominis. Dei est hominem vocare, suscitare, ad confessionem perducere; hominis vero seu sacerdotis varia opera laboriosa imponere, quibus purgetur, diu sub manu positum variis orationibus expiare tandemque sanitate animo per varia opera et ecclesiae preces restituta ecclesiae integre recon-

Das Bild der Erweckung zum Leben ist für den Zustand des bußfertigen Sünders, auch schon bevor er den Sündennachlaß erlangt hat, durchaus passend und angebracht. Denn die göttliche Gnade, die den Menschen zur Buße aufruft, weckt tatsächlich in ihm die ersten übernatürlichen Lebenskräfte. Vorher ist er absolut unfähig, irgend etwas zu seinem Heil zu tun, ist blind und unempfänglich für die Wahrheit[1]), kraftlos zum Guten. Die Gnade muß der Seele erst Kraft und Licht bringen, wenn sie sich zum Glauben und zur Buße aufschwingen soll[2]).

Gerade bei der tiefen Auffassung, die Augustinus von der Sünde hat, tritt diese Bedeutung der Gnade ins hellste Licht. Die Sünde ist mit der bösen Tat nicht erledigt, sie haftet nach der Tat dem Menschen an. Ihr Wesen liegt „in dem bleibenden Abgekehrtsein und Getrenntsein des Geistes von Gott“[3]). Gott ist aber der Licht- und Lebensquell der Seele, er ist „die höchste Substanz und die einzige Nahrung der vernünftigen Kreatur“ (De nat. et gr. 22)[4]). Mit dem Abfall von Gott hat also der Mensch die Verbindung mit seinem eigenen Lebensprinzip zerschnitten; sich selbst überlassen vermag er zwar noch „propria quadam licet misera vita sua vivere“, aber das höhere Leben, d. i. den Geist Gottes, „quo etiam sapienter et beate vivere poterat“ (De civ. Dei 13, 24,6), entbehrt er. So ist mit der Trennung von Gott, der „prima privatio boni“ (Enchir. 8), als unmittelbare Folge der Sünde ohne weiteres die sittliche Ohnmacht und Hilflosigkeit des

---

ciliare, corpore Christi donare atque liberum dimittere“. Und wiederum nach Anführung eines andern Textes aus serm. 351,9 kurz: „Salutis igitur per sacramentum partae initium est solius Dei, sed augmento et consummationi cum Deo sacerdos operatur“.

1) Vgl. En. in Ps 101,3: Loquimur ad aures vestras; unde scimus, quod agatur in cordibus vestris? Quod autem intus agitur, non a nobis, sed ab illo agitur.

2) Retract. 1,26, oben 219.

3) *Mausbach*, Die Ethik des hl. Augustinus II, Freiburg 1909, 91.

4) Vgl. De civ. Dei 13,2: Vivit itaque anima ex Deo, cum vivit bene; non enim potest bene vivere nisi Deo operante in se, quod bonum est. Vivit autem corpus ex anima, cum anima vivit in corpore.

Menschen gegeben. Nachdem die Seele von ihrem Licht, d. i. Gott, verlassen ist, kann sie nur tote Werke tun, bis die Gnade Christi wieder auflebt[1]).

Im Rahmen dieser Auffassung des sündlichen Zustandes müssen wir die Bezeichnung suscitatio für die Wirkung der zur Buße anregenden gratia vocans als wirklich zutreffend ansehen. Diese Gnade ist es ja, die die zerstörte Verbindung zwischen Gott und den Menschen wieder aufnimmt und den verstorbenen Seelenkräften neue Lebensenergie verleiht. Allerdings bewirkt sie noch nicht das Leben in seiner Vollendung, wohl aber den Anfang des Lebens, und dem entspricht gerade der Begriff der Auferweckung. Die Seele lebt, sobald sie wieder fähig ist, viva opera (im Sinne von Heilswerken) zu tun. Denn tot wäre sie dazu nicht imstande. Der Sünder, welcher betet, ist schon nicht mehr tot: si penitus esset mortuus, non oraret... Jam utique vivere incipiens postulat vitam, qui credens orat obedientiam... Vita quippe crescente vivescit per omnem diem, qui renovatur de die in diem (En. in Ps 118 serm. 7,3)[2]).

---

[1]) De nat. et gr. 25: ad peccatum valet mors animae, quam deseruit vita sua, hoc est Deus eius, quae necesse est mortua opera faciat, donec Christi gratia reviviscat. — Vgl. *Mausbach* II 84 ff.

[2]) Vgl. En. in Ps 50,16: Est enim Spiritus sanctus in confitente ... Quamquam ergo adhuc veniam depreceris, tamen ex alia parte, quia tibi displicet malum, quod commisisti, Deo coniungeris. — En. in Ps 140,14: Eris in parte emendantis iustus, quamvis sis adhuc in emendanda peccator. Ex qua parte enim tibi displices, iniustus es; ex qua tibi displicet in te, quod iniustum est, iustus es. — Ebenso später Gregor d. Gr. und Beda in Anlehnung an Augustinus. S. *Morinus* a. a. O. 9. — Dieselbe Vorstellung findet sich übrigens mit aller Deutlichkeit schon bei *Origenes*. Vgl. Comm. in Jo 28,4 (oben 216 A.): Die wie Lazarus Auferweckten, d. h. die dem Ruf zur Buße gefolgt sind, leben, wenn auch vorab noch schwach. In diesem Sinne nennt er den Büßer schon gerecht und heilig: In Ps 37 hom. 2,2: Iam enim iustum voco eum, qui „in primis sui ipse accusator" (Prov. 18,17) efficitur; In Lev. hom. 5,3: Intelligat se, qui peccavit et poenitet et conversus ad Dominum contribulati spiritus hostiam iugulat, in loco iam sancto stare et sociari his, qui pertinent ad Deum. Ähnlich In Num. hom. 10,1: Qui non sunt

Es kann weiter auch nicht im geringsten befremden, daß der Kirchenvater so nachdrücklich die Erweckung des Sünders zur Buße als den wichtigsten Akt im Prozeß der Entsündigung hervorhebt und ihn als ausschließliches Vorrecht Gottes hinstellt (oben 216 f). Einmal erklärt es sich aus seiner Abwehrstellung gegenüber dem Pelagianismus, der auch in seiner mildesten Form die Notwendigkeit gerade der Bekehrungsgnade leugnete und wenigstens den Ausgangspunkt der Bekehrung in den freien Willen des Menschen verlegte. Kein Wunder, wenn der Anwalt der göttlichen Gnade mit Emphase das Majestätsrecht Gottes, der allein Tote erwecken könne, inbezug auf die Erweckung des Sünders geltend macht. Sodann aber ist diese Erweckung auch tatsächlich das Wichtigste in dem ganzen Verlauf der Bekehrung. Das größte Elend eines Sünders liegt darin, daß er seinen Zustand gar nicht empfindet und unbekümmert um das Heil seiner Seele weiter lebt. Gleichgültigkeit oder gar Verstockung sind die Haupthindernisse der Bekehrung. Ist der Entschluß zur Besserung erst einmal ernsthaft gefaßt, dann geht es in der Regel mit der Entsündigung glatt vorwärts. Aufrichtige Bußgesinnung — und nur solche kommt bei der augustinischen Auffassung der Erweckungsgnade in Frage — nimmt die Bußforderungen der Kirche bereitwillig in Kauf und gelangt dann ohne besondere weitere Gefahr zur endgültigen Vergebung. Es kommt also letzthin alles auf die Gnade der Bekehrung an. Mit Recht kann daher Augustinus zu dem Sünder, der die Hand des göttlichen Arztes ergreift und in aufrichtigem Bekenntnis (vor Gott) seinen Krankheitsstoff ausströmen läßt, sagen: Iam exulta, iam laetare; quod reliquum est, facile sanabitur (In Ps 66,7). Es ist nicht ganz falsch, wenn *Adam* (34) im Hinblick auf die vollzogene Erweckung schreibt: „Das Wesentliche, die Wiedergewinnung des Lebens, ist erlangt. Nur ein minder Bedeutsames, freilich immerhin Wichtiges, steht noch aus: parum adhuc ligatus est (serm. 295,2). Nachdem Gottes

---

sancti, in peccatis suis moriuntur; qui sancti sunt, pro peccatis poenitudinem gerunt . . . sanctus enim est, qui peccatum suum per pontificem curat.

Allmacht das Große vollbracht, braucht die Kirche das übrige nur noch zu ergänzen: iam cetera implet ecclesiae ministerium (serm. 352,8)". Allein in der Wiedergewinnung ist noch nicht, wie *Adam* will, die Vergebung der Sünde eingeschlossen; diese gehört vielmehr auch zu den ergänzenden Obliegenheiten des kirchlichen Ministeriums[1]).

Adam sucht seiner Theorie von der ausschließlich göttlichen Kausalität im Akt der Wiedergeburt noch eine tiefere Begründung zu geben in der augustinischen Lehre von dem partikularen Heilswillen Gottes. „Um den Vollsinn seines Satzes von der propria maiestas Dei suscitantis zu würdigen, ist er nicht in das allgemein Kirchliche seiner Gnadenlehre, sondern in das Besondere seiner Theorie vom partikularen Heilswillen Gottes einzustellen. Je schärfer und eingehender er im Kampf gegen die Pelagianer die praedestinatio manifesta et certa sanctorum (de dono persev. 53) vertrat, desto mehr wurde er von der traditionell kirchlichen Anschauung über die Gnadenwirksamkeit des Sakraments abgedrängt" (38). Zwar schließe die Prädestination zum Heil die Wirksamkeit des Sakraments nicht aus, vielmehr seien die Sakramente und im besonderen die Buße als notwendige Heilsausrüstung für die Erwählten in der Prädestination einbegriffen. Allein die Gnadenwirkung der Sakramente sei auf der anderen Seite in jedem Falle abhängig von der Prädestination. „Wort und Sakrament haben deshalb nur für jene eine Heilswirkung zum ewigen Leben, welche secundum propositum vocati sunt . . . Von dieser Voraus-

[1]) Im übrigen ist nicht zu übersehen, daß Augustinus, obschon er das Schwergewicht bei dem Entsündigungsprozeß in die göttliche Erweckungstat verlegt, gleichwohl das kirchliche Lösen dem göttlichen Erwecken koordiniert. Sehr deutlich zeigt dies serm. 98,6, wo er das „genus resurrectionis" mit folgenden Worten beschreibt: Processit de monumento vivus et ambulare non poterat. Et Dominus ad discipulos: Solvite eum et sinite abire. Ille suscitavit mortuum, illi solverunt ligatum. Aliquid pertinere videtis ad propriam maiestatem Dei suscitantis. Also nur aliquid, nicht alles kommt in dem Auferstehungsprozeß kommt Gott zu, das übrige der Kirche; aber auch dieses gehört wesentlich zur vollendeten Auferstehung.

setzung aus kann den kirchlichen Gnadenmitteln im Sinne Augustins nur eine bedingte Geltung eignen, insofern sie nicht allen, sondern nur den electi zugute kommen und insofern ihre Gnadenwirkung nicht ordnungsgemäß an das Zusammengreifen der sakramentalen Faktoren schlechthin, sondern an die besondere Berufung des Prädestinierten gebunden ist. So wenig der Glaube oder das Gebet oder die persönliche Buße, so wenig vermag nach Augustins Voraussetzungen ein Sakrament im eigentlichen und herkömmlichen Sinn gnadenwirksam zu sein. Gnadenwirksam ist ausschließlich die voluntas Dei semper invicta" (39 f).

Daß Augustinus die unbedingte Prädestination und den partikularen Heilswillen Gottes in seinen späteren Schriften tatsächlich gelehrt hat, ist m. E. nach den klaren Zeugnissen, wie sie hier vorliegen, nicht zu bestreiten[1]. Es ist auch klar, daß im Lichte dieses Prädestinationsgedankens die göttliche Gnadenwirksamkeit noch viel stärker in den Vordergrund treten muß: Hängt das Heil ausschließlich an dem Willen Gottes, der ohne Rücksicht auf Verdienst oder Mißverdienst seine Vorherbestimmung getroffen hat, dann ist eben alles Gnade; alles hat der Mensch ausschließlich Gott, nichts sich selbst zuzuschreiben. Und wer nicht zu den Prädestinierten gehört, dem können weder seine persönlichen Bemühungen noch die kirchlichen Gnadenmittel zum Heil verhelfen; er besitzt nicht das donum perseverantiae und stirbt in der Sünde.

Adam will sich aber offenbar mit dieser selbstverständlichen Feststellung nicht begnügen. Wie er vielmehr in der ganzen Erörterung darauf hinausgeht, die unmittelbare Wirkung der kirchlichen Lösegewalt gegen die Erweckungstat Gottes abzugrenzen, so hat er auch hier die unmittelbare Wirkung der Gnadenmittel im Auge und nicht bloß ihre Bedeutung für das endgültige Heil. Er spricht demnach dem Sakrament, sofern es einem Nichtprädestinierten gespendet wird, nicht nur die Wirkung des endgültigen Heils ab, sondern überhaupt jedwede Gna-

[1]) Vgl. dagegen *Joh. Stufler* in der Besprechnng des *Adam*schen Buches in dieser Ztschr. 42 (1918) 633.

denwirkung. Diese Auffassung, durch die der Sakramentsbegriff in seinem Fundament untergraben würde, ist aber falsch; Augustinus spricht sich klar im entgegengesetzten Sinne aus[1]).

Schon der Begriff des donum perseverantiae, dessen Notwendigkeit der Kirchenvater so nachdrücklich verteidigt, läßt es deutlich erkennen, daß auch die Nichtprädestinierten zeitweilig im Besitz der Gnade sein können. Denn darin besteht ja eben dieses donum, daß die, denen es zuteil geworden, in der Gnade beharren, während die anderen sie wieder verlieren. De corrept. et gr. 18: Mirandum est quidem multumque mirandum, quod filiis suis quibusdam Deus, quos regeneravit in Christo, quibus fidem, spem, dilectionem dedit, non dat perseverantiam, cum filiis alienis scelera tanta dimittat atque impertita gratia faciat filios suos. Also auch solche, die nicht in der Gnade verharren, sind vor ihrem Fall Kinder Gottes, sind wiedergeboren in Christus, haben Glauben, Hoffnung und Liebe empfangen. Wie kann da an ihrem zeitweiligen objektiven Gnadenstand gezweifelt werden? Ausdrücklich sagt er ein anderes Mal von den Nichtprädestinierten: Aut enim iacent sub peccato ... aut gratiam Dei suscipiunt, sed temporales sunt nec perseverant (De corrept. et gr. 42). Weiter fragt er seine Gegner, cur illos Deus, cum fideliter et pie viverent, non tunc de vitae huius periculis rapuit (Ebenda 19). Freilich sind sie für den vorauswissenden Gott, der ihr späteres sündhaftes Leben und ihren unseligen Tod kennt, nicht seine echten Kinder: filii Dei propter susceptam vel temporaliter gratiam dicuntur a nobis nec sunt tamen Deo, aber dies nicht etwa deswegen, quia iustitiam simulaverunt, sed quia in ea non

[1]) Es ist mir unerklärlich, wie *Adam* dies hat übersehen können. Tatsächlich aber können seine oben mitgeteilten Sätze nicht anders verstanden werden. Ist die Wendung „Heilswirkung zum ewigen Leben" allenfalls noch unbestimmt, so wüßte ich nicht, wie die Bemerkung, daß die „Gnadenwirkung nicht ordnungsmäßig an das Zusammengreifen der sakramentalen Faktoren schlechthin gebunden ist", oder daß „ein Sakrament im eigentlichen und herkömmlichen Sinn nicht gnadenwirksam zu sein vermag", einen andern Sinn zulassen sollte.

perseveraverunt (Ebenda 20). Wenn also der Kirchenvater vom Gesichtspunkt der Prädestination aus den nicht zum Heil Bestimmten die wahre Gotteskindschaft abspricht auch für die Zeit, wo sie nach unserem Maßstab Kinder Gottes sind, dann will er ihnen damit keinesfalls auch die objektive Begnadigung oder Rechtfertigung für diese Zeit aberkennen. So sicher der Prädestinierte, solange er sich noch nicht bekehrt hat, nicht die Gnade besitzt, obschon er secundum praedestinationem Dei iam filius pacis ist (Ebenda 46), so sicher besitzt sie der Nichtprädestinierte, solange er noch nicht in die Sünde zurückgefallen ist. Kann er aber zeitweise die Gnade besitzen, dann ist nicht einzusehen, warum ihm nicht auch die Sakramente diesen zeitweisen Besitz sollten vermitteln können[1]).

Adam schreibt (40): „Augustin bemüht sich, das Souveräne, von Gott allein Ausgehende des Begnadigungsaktes durch den Hinweis zu begründen, daß ein und dasselbe Sakrament, ein und dieselbe correptio, ein und dasselbe heilige Wort des kirchlichen minister doch ganz verschiedene Wirkungen in den Menschenseelen hervorrufen. Multi audiunt verbum veritatis, sed alii credunt, alii contradicunt . . . Diese Erscheinung vermag nur der partikuläre Heilswille Gottes zu erklären: cum aliis praeparetur, aliis non praeparetur voluntas a Domino . . . (de praedest. 11)". Das ist alles wieder richtig bis auf das unberechtigte Hineinziehen des Begriffs Sakrament. *Adam* hat nach dem Zusammenhang das Sakrament im engeren Sinne im Auge, wenn er von seiner Gnadenwirksamkeit unter dem Gesichtspunkt der Prädestination spricht. Die correptio, auf deren verschiedene Wirkungen er sich beruft und die offenbar nichts anderes ist als die öffentliche Predigt — vgl. den gleich darauf zitierten Text aus serm. 98,6 —, kann aber höchstens im weitesten Sinne als Sakrament angesehen werden, bei dem ein opus operatum nicht in Frage kommt. Wenn daher Augustinus aus der verschiedenen Wirkung der correptio die Folgerung zieht, ut si is, qui corripitur, ad praedestinatorum numerum per-

[1]) Vgl. *Stufler* a. a. O. S. 634.

tinet, sit ei correptio salubre medicamentum, si autem non pertinet, sit ei correptio poenale tormentum (De corr. et gr. 43, *Adam* 41), dann läßt sich daraus noch keine Anwendung auf die objektive Wirksamkeit des eigentlichen Sakraments machen. Die Prädestination, sofern sie sich in der erweckenden Gnade betätigt, hat Einfluß auf die praeparatio voluntatis, die die selbstverständliche Vorbedingung jeder sakramentalen Gnadenwirksamkeit ist. Aber die Wirksamkeit des Sakraments als solches tastet sie damit ebensowenig an, wie es die Forderung der entsprechenden subjektiven Disposition tut.

Unter diesen Umständen muß ich die Meinung, daß Augustinus schon durch seinen besonderen Gnadenbegriff genötigt gewesen wäre, die ausschließliche Kausalität im Akte der Entsündigung und Rechtfertigung in die göttliche Gnade zu verlegen und damit die Bedeutung der kirchlich-sakramentalen Wirkung herabzumindern, als unbegründet zurückweisen. Der Satz von der propria maiestas Dei suscitantis verlangt keineswegs eine Entleerung des traditionellen Begriffs der kirchlichen Lösegewalt, auch nicht unter dem Gesichtspunkt der unbedingten Prädestination und des partikulären Heilswillens Gottes. Die Auseinandersetzung mit dem Pelagianismus bewegte sich überhaupt nicht um den Gegensatz zwischen unmittelbar göttlicher und kirchlich-ministerieller Kausalität, sondern zwischen göttlicher Gnade und persönlichem Verdienst. Auch die schärfste Hervorhebung der Gnadenwirksamkeit läßt die Wirksamkeit der kirchlichen Vermittelung unangetastet. Dagegen wurde die nähere Abgrenzung dieser beiden Faktoren notwendig im Donatistenstreit. Hier hat nun Augustinus allerdings in der Bekämpfung der donatistischen Grundvorstellung von der Heilswirksamkeit des sanctus minister eine Theorie der kirchlichen Lösegewalt entwickelt, die dieser zwar ihre volle Bedeutung läßt, aber inbezug auf die Erklärung ihrer entsündigenden Kraft direkt auf die göttliche Kausalität zurückgeht und so nicht unerheblich von der traditionellen Auffassung abweicht. Darüber im folgenden Artikel.

Das Furchtproblem in der Lehre des hl. Augustin

Von Rochus Rimml S. J.—Innsbruck

(2. Artikel)

---

§ 3. Schwierige Texte aus Augustin und ihre Erklärung

1. Nach der positiven Darlegung der Furchtlehre Augustins haben wir uns mit den Einwänden zu befassen, welche die Gegner, die sich vielfach auf *Jansenius*, 5. Buch De Gratia Christi c. 27 f. stützen, in großer Menge aus den Schriften des Kirchenvaters vorbringen[1]). Wenn man diese Texte prüft und gegenseitig vergleicht, so findet man, daß sie je nach der Verschiedenheit des Zweckes, den Augustin jedesmal verfolgt, hauptsächlich in drei Gruppen zerfallen. Es sind: 1) Stellen, in welchen er die Häresie der Pelagianer bekämpft oder wenigstens auf sie anspielt; 2) Texte, in welchen der hl. Lehrer den Unterschied zwischen dem Alten und Neuen Testamente darlegt und dabei über den timor carnalis handelt, von dem sich manche Juden des alten Testamentes bei der Beobachtung des mosaischen Gesetzes leiten ließen. Endlich finden sich 3) in Predigten oder Katechesen Sätze, in welchen er die Gläubigen vor der bloß äußeren Werkgerechtigkeit warnt und sie zur inneren Gerechtigkeit des Willens und der Gesinnung anleiten will.

---

[1]) Vgl. *L. De San*, De Paenitentia c. 18 n. 677 f.

2. Für die erste Gruppe von Stellen, an denen der hl. Lehrer scheinbar behauptet, daß die Furcht vor der Hölle notwendig mit dem inneren sündhaften Willen verbunden sei, mögen folgende Texte dienen.

De natura et gratia gegen Pelagius 57 M 44,280: „Sub lege est enim, qui timore supplicii, quod lex minatur, non amore justitiae se sentit abstinere ab opere peccati, nondum liber *nec alienus a voluntate peccandi.* In ipsa enim voluntate *reus est,* qua mallet, si fieri posset, non esse, quod timeat, ut libere faciat, quod occulte desiderat". — De Spiritu et littera (aus dem Jahre 412, wiederum gegen die Pelagianer) c. 8 M 44,208: „Quia et quicumque faciebant, quod lex jubebat, non adjuvante spiritu gratiae, *timore poenae* faciebant, non amore iustitiae; *ac per hoc* coram Deo *non erat in voluntate,* quod coram hominibus apparebat in opere, potiusque ex illo rei tenebantur, quod eos noverat Deus malle, si fieri posset impune, committere. Circumcisionem autem cordis dicit, puram scilicet ab omni illicita concupiscentia voluntatem, *quod non fit littera docente et minante,* sed spiritu adjuvante atque sanante". — Contra duas epistol. Pelagianorum ad Bonifacium (geschrieben um 420 zum Beweise dafür, daß die Gnade Gottes nicht nach den Verdiensten der Menschen gegeben und daß das erste Verlangen nach dem Guten von Gott inspiriert werde) 2,9, n. 21 M 44,586: „Quando autem *timore poenae,* non amore justitiae fit bonum, *nondum bene fit bonum* nec fit in corde, quod fieri videtur in opere, *quando mallet homo non facere, si posset impune.* Ergo benedictio dulcedinis est gratia Dei, qua fit in nobis, ut nos delectet et cupiamus, hoc est amemus, quod praecipit nobis; in qua si nos non praevenit Deus, non solum non perficitur, sed nec inchoatur ex nobis".

3. Beispiele der zweiten Gruppe von Einwänden sind: Contra adversar. legis et prophetar. aus dem Jahre 420 (2, 7, 28 M 42,654): „Prohibitio enim peccati, quod est lex, auget profecto desiderium peccandi, quod *non extinguitur nisi contrario* desiderio recte faciendi, ubi fides per dilectionem operatur. Hoc autem non praestat littera jubens, sed spiritus juvans; non lex ergo, sed gratia; non vetus testamentum in servitutem generans, quod est Agar, sed novum, in quo non sunt ancillae filii, sed liberae, qua libertate Christus nos liberavit . . . Numquid malum est non concupiscere? Immo maxime bonum. Bona est ergo lex, quae hoc dicit; sed ubi non adest vivificans spiritus, haec ipsa lex, quae bonum dicit, occidit: quia peccati virtus est, cum per illam operatur omnem concupiscentiam inflammando prohibitionem; quod non exstinguitur per jubentem litteram *timore poenae,* sed per juvantem spiritum *dilectione justitiae*". — Enarratio in Psalm. 118, s. 25, 7 M 37,1576: „*Timor iste, quo non*

amatur justitia, sed *timetur poena*, servilis est, quia carnalis est, et ideo non crucifigit carnem. *Vivit enim peccandi voluntas*, quae tunc apparet in opere, quando speratur impunitas". Serm. 11 in eundem Psalm. 1, M 37,1528: Qui *timore poenae*, non *amore justitiae* opus legis facit, profecto *invitus facit*. Quod autem invitus facit, si posset fieri, mallet utique non juberi. Ac per hoc legis, quam vellet non esse, non est amicus, sed potius inimicus; nec mundatur opere, qui immundus est voluntate".

4. Zur 3. Gruppe gehören z. B.: Epist. 145 n. 4 s. M 33,593: „Inaniter autem putat victorem se esse peccati, qui poenae timore non peccat; quia etsi non impletur foris negotium malae cupiditatis, *ipsa tamen mala cupiditas intus est hostis* ... *Inimicus ergo justitiae est, qui poenae timore non peccat:* amicus autem erit, si ejus *amore* non peccet ... Nam qui *gehennas metuit, non peccare metuit, sed ardere.* Ille autem peccare metuit, qui peccatum ipsum, sicut gehennas, odit". — Serm. 169, 6, 8 M 38,919: „Qui timore poenae non concupiscit, *puto quia concupiscit* ..." – Serm. 178, 9, 10 M 38, 965: „Quid est magnum timere malum? Magnum est non facere malum; magnum est amare bonum ... Deus cor interrogat, non manum. Lupus venit ad ovile ovium, quaerit invadere, quaerit jugulare, quaerit devorare. Vigilant pastores ... non aufert, non occidit .. Numquid quia ovem non tulit, lupus venit et ovis redit? Lupus venit fremens, lupus redit tremens; *lupus est tamen et fremens et tremens* ... Audeo dicere, si *timore gehennae* non facis malum, est quidem in te fides, quia credis futurum esse Dei judicium: gaudeo fidei tuae, sed *adhuc timeo malitiae tuae*. Quid est quod dixi? Quia si timore gehennae non facis malum, non amore justitiae facis bonum".

Aus diesen und zahlreichen ähnlichen Stellen leiten Luther und Jansenius ab, nach Augustins Lehre sei jeder timor servilis sittlich schlecht, da nach der Ansicht des Kirchenvaters in jeder derartigen Furcht die innere Anhänglichkeit des Willens an die Sünde eingeschlossen sei. Von den katholischen Theologen aber ziehen jene, welche für die attritio einen amor initialis fordern, aus diesen Texten den Schluß, daß nach dem heiligen Lehrer durch die bloße Furcht vor der Hölle nicht jede Anhänglichkeit an die Sünde wirksam ausgeschlossen werden könne.

5. Von den Antworten, welche die katholischen Theologen auf die Einwände aus Augustin geben, ist vor allem jene zu berücksichtigen, welche *Joh. B. Faure* darlegt[1]).

[1]) Enchiridion S. Aurelii Augustini a *Johanne B. Faure* notis et assertionibus theologicis illustratum. Neapoli 1847, cap. 121.

Er behauptet, nach dem hl. Lehrer gehöre der timor servilis im guten Sinn zum amor justitiae, mit andern Worten: die keusche Furcht umfasse auch jene Furchtart, die wir den timor simpliciter servilis nennen. — Dieser Lösungsversuch befriedigt jedoch nicht vollends, wenn man die verschiedenen Texte mit einander vergleicht. Denn der hl. Lehrer unterscheidet an verschiedenen Stellen sehr wohl zwischen dem timor servilis im guten Sinn und dem amor justitiae und stellt diese zwei als verschieden einander gegenüber. So Serm. 156, n. 14 M 38,857: „Fac, fac, inquit vel *timore poenae*, si nondum potes amore justitiae". Und in Joann. Evangel., tract. 41 n. 10 M 35, 1698: „Nondum potes *amare justitiam? time vel poenam*, ut pervenias ad amandam justitiam" etc., vgl. den 1. Artikel S. 51. An diesen Stellen hat Augustin unter dem „timor poenae" jedenfalls einen timor servilis im guten Sinne vor Augen, denn er fordert eindringlich zu ihm auf. Diese Furcht aber unterscheidet er scharf von dem amor justitiae, indem er zu dieser Furcht jene auffordert, welche es noch nicht zum amor justitiae gebracht haben. Also scheint die Auslegung von *Faure* nicht ganz richtig zu sein, wenn er sagt, daß nach dem hl. Lehrer die knechtliche Furcht zum amor justitiae gehöre. Außerdem ist nach Augustin die knechtliche Furcht noch keine „keusche Furcht". Dies geht beispielsweise hervor aus Enarr. in Psalm. 127 n. 8 M 37,1682: „bonus est iste timor, utilis est (nämlich der timor gehennae im guten Sinn); *sed nondum est ille castus* permanens in saeculum saeculi". Anderseits aber lehrt er beständig, daß jeder, der die Sünde ex amore justitiae meidet, sie ex timore casto meide. „Ergo invenitur aliquis *amator justitiae . . . Ipse est timor castus*" (In Jo tr. 43,7. M 35,1708). Die Liebe zur Gerechtigkeit im Sinne des Kirchenlehrers umfaßt also nicht unsere knechtliche Furcht im guten Sinn; auch schließt der timor castus in seinem Sinne unseren timor simpliciter servilis in sich nicht ein. Nach ihm bilden vielmehr die keusche Furcht und die knechtliche Furcht beständig zwei verschiedene Arten, während die Liebe zur Gerechtigkeit und die keusche Furcht nach ihm zusammenge-

hören. — So scheint die Furchtlehre Augustins auch der hl. Thomas 2. 2, q. 19, bes. a. 5 aufgefaßt zu haben, der seine Lehre im engen Anschluß an den hl. Kirchenvater darlegt. Der Aquinate antwortet auf die Frage: „utrum timor servilis sit idem in substantia cum timore filiali“: Diese zwei Furchtarten seien nach Augustin ihrem Wesen nach verschieden und er schließt: „Cum timor servilis poenae refugiat malum, filialis vero culpam, necessario specie distinguuntur filialis ac servilis timor“.

Eine ähnliche Antwort wie *Faure* auf die Einwürfe aus Augustin gibt *Palmieri*[1]), wo er ausführt, daß der hl. Kirchenlehrer zwei Furchtarten unterscheide: den timor servilis und den timor castus. Die keusche Furcht bestehe darin, daß nicht bloß die Strafe, sondern auch die Sünde und die Trennung von Gott gefürchtet und gehaßt werde. Unter dieser Furchtart umfasse der hl. Lehrer sowohl unseren timor filialis als auch den timor simpliciter servilis, appellatione accepta a nobiliore timore (scl. filiali). Mit dem Ausdruck „timor servilis“ hingegen bezeichne er jene Furcht, bei der ausschließlich die Strafe gefürchtet werde, wobei innerlich noch die Willensanhänglichkeit an die Sünde vorhanden sei. Nach *Palmieri* würde also Augustin unter dem Ausdruck „timor servilis“ immer nur die rein knechtische Furcht verstehen; jene hingegen, welche wir mit dem timor „simpliciter servilis“ bezeichnen, wäre eine Unterart der augustinischen keuschen Furcht.

Auch diese Auslegung befriedigt nicht, denn man begegnet in den Werken des Bischofs von Hippo nicht wenigen Texten, die mit dieser Lösung im Widerspruch stehen. Wir haben bereits im 1. Art. (S. 51) gesehen, daß er an mehreren Stellen von einem timor servilis spricht und ihn dringend empfiehlt; somit kennt er eine knechtliche Furcht, die er für sittlich gut hält. Es kann daher der Ausdruck timor servilis bei ihm nicht immer bloß für unseren timor serviliter servilis gebraucht sein. Außerdem wird mit Unrecht von *Palmieri* behauptet, daß die knechtliche Furcht im guten Sinn in der augustinischen keuschen Furcht ein-

---

[1]) De Poenitentia, Romae 1879, thes. 29.

begriffen sei. Denn wir haben soeben gesehen, daß er (Enarr. in Psalm. 127 n. 8) die knechtliche Furcht im guten Sinn als „nondum castus“ bezeichnet. Endlich lehrt Augustin im Anschluß an Ps 18,10 beständig, daß die keusche Furcht durch alle Ewigkeit fortdauere. Wenn also in seinem „timor castus“ auch unser timor simpliciter servilis miteinbegriffen wäre, wie *Palmieri* behauptet, so würde auch dieser durch alle Ewigkeit fortdauern, was jedoch unrichtig ist. Vgl. die Auffassung des hl. Thomas über die Furchtlehre des hl. Lehrers. Wie aus 2. 2, q. 19 hervorzugehen scheint, versteht der hl. Thomas diese Lehre dahin, daß die Bezeichnung „timor servilis“ auch bei Augustin öfters für die sittlich gute Straffurcht gebraucht wird.

Die zwei erwähnten Lösungsversuche haben zwar etwas Wahres an sich, indem sie bei gewissen Antithesen zutreffen, wie wir sehen werden; doch in ihrer Allgemeinheit sind sie unrichtig und werden nicht allen Texten Augustins gerecht; darum sind sie durch eine andere Lösung zu ergänzen, welche die verschiedenen einander scheinbar widersprechenden Sätze des Kirchenlehrers über die Furcht mit einander in Einklang bringt. Diese Lösung scheint dem Wesen nach *Ludwig De San* gefunden zu haben in seinem Tractatus de Poenitentia (Brugis 1900) C. 18.

6. Um die richtige Auffassung der Lehre Augustins zu gewinnen, muß man stets genau zusehen, welchen Zweck der hl. Lehrer in den einzelnen Schriften verfolgt, welche Gegner er im Auge hat und bekämpft und welches der genaue Gegenstand der Kontroverse ist. Diese so wichtige Grundregel haben die Gegner vielfach außeracht gelassen.

Was die Lösung der ersten Gruppe der oben angeführten Einwände betrifft, so ist zunächst zu bemerken, daß zu den Hauptirrtümern der Pelagianer unter anderem auch der gehörte, daß das Gesetz ebenso in den Himmel führe wie das Evangelium und daß es auch schon vor des Herrn Ankunft Menschen gab, die ohne alle Sünde waren. Nach der pelagianischen Lehre hatte der Urzustand des Menschen im Paradiese vor dem Zustande, in

welchem wir jetzt geboren werden, keinen Vorzug voraus. Adam war vor dem Falle sterblich und ohne höhere Gnade, aber dabei doch imstande, durch seine eigenen natürlichen Kräfte sündenlos zu leben und den Himmel zu verdienen. Die Pelagianer leugneten also die Gnade im christlichen Sinne und doch suchten sie anderseits wieder durch Ausflüchte den Begriff von der Notwendigkeit der Gnade zu retten. Sie lehrten, daß die innere Gnade im eigentlichen Sinne, d. h. ein inneres Hilfsmittel, welches über die Kräfte des freien Willens beigegeben würde, dem Menschen nicht nötig sei, um gut handeln zu können. Am Anfange ihrer Irrlehre behaupteten sie, daß unter Gnade, wie sie in der hl. Schrift gelehrt werde, nichts anderes zu verstehen sei als der Wille, den der Mensch bei der Erschaffung erhielt. Als sie jedoch durch die klaren Texte der Hl. Schrift sich zum Bekenntnis genötigt sahen, daß in den hl. Büchern die Notwendigkeit einer vom freien Willen verschiedenen Gnade eingeschärft werde, so behaupteten sie später, unter dieser Gnadenhilfe sei nicht eine innere Gabe, sondern eine äußere zu verstehen, die im positiven Gesetze Gottes, in der Lehre Christi und seinem Beispiele bestehe.

7. Gegen diese verkehrte und verderbliche Lehre der Pelagianer wendet sich nun Augustin. Er weist den Häretikern nach, daß das äußere Gesetz, bloß für sich und mit Ausschluß der Gnade betrachtet, dem Menschen in seinem Unvermögen, recht zu handeln, nur insofern zu Hilfe kommen könne, als es dem menschlichen Verstande zeige, was zu tun und zu unterlassen sei, und dem menschlichen Willen Strafen androhe und als Motiv des Handelns die Straffurcht darbiete. Daraus ersehen wir gleich — und diese Bemerkung ist für die Lösung der Schwierigkeiten aus Augustin von der größten Wichtigkeit — daß in diesem seinem Kampfe gegen die Pelagianer den Gegenstand der Kontroverse das äußere Gesetz bildete, insofern es bloß für sich und mit Ausschluß der inneren Gnade betrachtet wird, die allein die Beobachtung des Gesetzes auch dem Willen und der Gesinnung nach ermöglicht.

Unter dieser Voraussetzung kämpft nun der große Kirchenlehrer gegen die Pelagianer ungefähr in diesem Sinn. Wenn ihr einerseits eingestehet, daß der freie Wille ohne irgendwelche Gnadenhilfe nicht genüge, um recht zu handeln, anderseits aber keine andere Gnadenhilfe anerkennt als die Lehre und die Drohungen des rein äußeren Gesetzes, dann müsset ihr folgerichtig zugeben, daß der Wille bei Erfüllung der Gebote ausschließlich auf das Motiv der Straffurcht sich stütze. Nun aber ist es unmöglich, nur aus dem Beweggrund der Furcht das göttliche Gesetz zu erfüllen. Denn um dieses in Wahrheit und so, wie es sein soll, zu erfüllen, genügt es nicht, die äußeren durch das Gesetz vorgeschriebenen Werke zu verrichten, sondern man muß auch die inneren Akte der verschiedenen Tugenden setzen — sonst wäre es nur Schein und Heuchelei. — Diese inneren Akte müssen aber je nach Verschiedenheit der Tugenden aus verschiedenen Motiven erweckt werden. Wenn euer Wille also bei Erfüllung der Gebote im Vertrauen auf seine Kraft sich ausschließlich auf die bloß äußere Hilfe des Gesetzes stützt und daher sich ausschließlich durch das Furchtmotiv leiten läßt, so könnt ihr unmöglich die inneren Tugendakte setzen; eure Gerechtigkeit ist höchstens eine äußere, scheinbare und falsche, nicht aber eine innere, die allein die wahre ist; ihr seid dem Willen nach unrein, wenn ihr auch äußerlich rein und gerecht zu sein scheint. Wer also konsequent nach eurer Lehre sein Leben einrichtet, der läßt sich bei Erfüllung des göttlichen Gesetzes, da ihr ja jede innere Gnadenhilfe verwerfet, durch das bloße Motiv der Furcht leiten; er schließt somit alle von der Straffurcht verschiedenen Beweggründe positiv aus; folglich hat er wenigstens latent den Willen: ich wünschte, es gebe kein göttliches Gesetz, ich wollte sündigen, wenn ich es ungestraft tun könnte. Ein Mensch mit dieser Willensgesinnung aber haßt die göttliche Gerechtigkeit und hängt wenigstens innerlich noch mit dem freien Willen an der Sünde.

Ein weiteres wirksames Argument gegen die Pelagianer fand Augustin in der Kontroverse, welche der

Apostel Paulus mit den Juden und judaisierenden Christen führte. Die Juden prahlten nämlich mit dem mosaischen Gesetze und wähnten, mit seiner Hilfe die wahre Gerechtigkeit erlangen zu können. Diesem Irrtum tritt der Völkerapostel im Römer- und Galater-Briefe entgegen und zeigt, daß das mosaische Gesetz, wenn es betrachtet wird bloß nach jener Kraft und Wirkung, die ihm vermöge der mosaischen Ökonomie zukommt, also mit Ausschluß der inneren, vom kommenden Erlöser verdienten Gnadenhilfe, nicht imstande war, den Juden die wahre Gerechtigkeit zu verleihen. Es wurde vielmehr jenen, welche sich ausschließlich auf dieses Gesetz stützten und verließen, der Anlaß zur Übertretung; es wurde zum Buchstaben, der tötet. Nun aber ist dieser Standpunkt der Juden und judaisierenden Christen gegenüber Paulus ganz ähnlich jenem, welchen die Pelagianer gegen Augustinus einnahmen. Dies erkannte denn auch gleich der hl. Kirchenlehrer und deshalb eignete er sich die Argumente des Apostels an; er schloß mit Recht aus der Lehre des hl. Paulus, daß alle jene, welche bei Erfüllung der Gebote sich ausschließlich auf das durch das Gesetz dargebotene Motiv der Straffurcht stützen, im Inneren dem Willen nach noch an der Sünde hängen und sich in unerlaubten Begierden ergehen, mögen sie auch äußerlich die Werke des Gesetzes vollbringen.

Daraus ergibt sich, daß der hl. Lehrer in dieser ganzen Beweisführung nicht die Straffurcht im allgemeinen vor Augen hat, sondern nur unter dem Gesichtspunkte, wie sie sich aus dem System des Pelagianismus ergibt. Dieses verwirft nämlich jede innere Gnadenhilfe und schließt jedes andere Motiv des Handelns positiv aus. Daß Augustin eine derartige Straffurcht verurteilen und verwerfen mußte, liegt auf der Hand; diese Furchtart ist ja nichts anderes als unser timor serviliter servilis, den auch stets alle katholischen Theologen verworfen haben.

8. Wie zutreffend diese Auslegung ist, erhellt aus mehreren der oben angeführten Einwürfe. Betrachten wir z. B. den auf S. 230 angeführten Text aus dem Buche De Spiritu et littera c. 8. In diesem

Buche disputiert Augustin gegen die Pelagianer über die göttliche Gnadenhilfe und zeigt, daß diese nicht darin bestehe, daß Gott uns das Gesetz voll von guten und hl. Geboten gab, sondern darin, daß unser Wille selbst innerlich durch die göttliche Gnadenhilfe übernatürlich emporgehoben und unterstützt werde; ohne diese innere Gnadenhilfe sei die bloß äußere Lehre des Gesetzes ein Buchstabe, der tötet, weil er die Schuldigen der Übertretung überführt, nicht aber die Ungerechten rechtfertigen kann. Der Sinn des angeführten Textes ist also der, daß jene Juden des Alten Testamentes, welche in dem bloß äußeren Besitz und mit der bloß äußeren Kenntnis des Gesetzes prahlten und sich zufrieden gaben und die Vorschriften durch ihre eigene Gerechtigkeit zu erfüllen wähnten, das Gesetz nicht in Wahrheit erfüllt hätten, sondern eher seine Übertreter geworden seien. Deshalb habe ihnen der bloß äußere Besitz und die bloß äußere Kenntnis des Gesetzes nur Gottes Zorn bewirkt, weil durch diese Kenntnis die Sünde zunahm, da sie ja eben von solchen begangen wurde, welche das Verbot kannten. Die so gesinnten Juden hätten das Gesetz also nicht unter Beihilfe der inneren Gnade, sondern aus rein knechtischer Furcht rein äußerlich beobachtet, während sie innerlich dem Willen nach an der Sünde hingen. Deshalb waren sie trotz der äußeren Erfüllung der Gebote vor Gott der Sünde schuldig, denn Gott habe gesehen, daß ihr Wille innerlich an der Sünde hing und sie diese auch äußerlich begangen hätten, wenn die Strafandrohung des Gesetzes nicht bestanden hätte. — Also nicht jede Furcht vor Strafe wird hier verurteilt, sondern bloß der timor serviliter servilis, mit dem die innere Anhänglichkeit an die Sünde verbunden ist. — Ähnlich ist die Schwierigkeit zu lösen, die oben S. 230 aus dem Buche De natura et gratia c. 57 vorgebracht wurde. Auch in diesem Buche wendet sich Augustin wieder gegen Pelagius und erörtert im 57. Kapitel: „Sub lege quis esse dicatur?" Den Ausdruck „Gesetz" nimmt er hier wieder für das rein äußere Gesetz mit Ausschluß jeder inneren Gnadenhilfe, also in dem Sinn, wie es sich aus dem System des Pelagianismus ergibt. Unter dem Gesetze in diesem Sinne ist jeder, der die Vorschriften desselben einzig aus dem Motiv der Furcht vor der Strafe, welche das Gesetz androht, mit Ausschluß jedes anderen Beweggrundes erfüllt. Ein solcher enthält sich von der äußeren Tatsünde nicht aus Liebe zur Gerechtigkeit, sondern ausschließlich aus knechtischer Furcht. Eben weil er dem Willen nach noch an der Sünde hängt und wünscht, es möchte keine Strafe geben, um die Sünde frei vollbringen zu können, deshalb ist er auch vor dem Herz und Nieren durchforschenden Gotte der Sünde schuldig („In ipsa enim voluntate reus est, qua mallet, si fieri posset, non esse, quod occulte desiderat" ibid. c. 57). Also lehrt Augustin hier

wieder durchaus nicht, daß mit jeder Straffurcht noch die innere Willensanhänglichkeit an die Sünde verbunden sei, sondern er behauptet dies bloß von jener, die jede innere Gnadenhilfe ausschließt und das ausschließliche Motiv zur Erfüllung des gesamten Gesetzes bildet. — Ganz ähnlich ist auch die Stelle (oben S. 230) aus dem 2. Buche contra duas epistolas Pelagianorum auszulegen.

9. Was nun die Erklärung der zweiten Gruppe von schwierigen Texten betrifft (vgl. oben S. 230), so ist zu bemerken, daß nach dem hl. Lehrer das Alte Testament ein Vorbild des Neuen ist. Er unterscheidet im Alten Bunde zwei Klassen von Juden: die Gerechten und Heiligen (z. B. Abraham, Noe, David, die Propheten), welche das alte Gesetz in richtiger Weise auffaßten und beobachteten im Glauben an den kommenden Erlöser. Diese waren zwar Verwalter und Träger des A. T., sie erwiesen sich aber auch als Erben des Neuen, da sie Söhne der Verheißung und der Gnade waren, und in diesem Sinne gehörten sie auch zum Neuen Bunde. Zum A. T. aber als solchem, das durch Agar versinnbildet wird und zur Knechtschaft gebar, gehörten jene Juden, die das Gesetz nicht in richtiger Weise aufnahmen und befolgten. Von ihnen sagt Augustin: „qui cum acceperint legem sanctam et justam et bonam, putant sibi ad vitam litteram posse sufficere; et ideo qua fiant factores legis, divinam misericordiam non requirunt, sed ignorantes Dei justitiam et suam justitiam volentes constituere justitiae Dei non sunt subjecti" (Contra ep. Pel. 3, 4, 9 M 44,593). Zu diesen Juden gehörten jene, welche in der Wüste gegen Gott murrten und sich Götzenbilder verfertigten. Das Alte Gesetz an sich ist also gerecht, gut und heilig, aber jene irdisch und fleischlich gesinnten Juden haben es nicht in richtiger Weise gebraucht und befolgt. Sie hielten dafür, daß das Gesetz allein ohne die innere Gnadenhilfe — die allein die Erfüllung der Gebote auch dem Willen und der Gesinnung nach möglich macht — genüge. Sie jagten bloß den irdischen Verheißungen nach, welche Gott im A. T. gegeben hatte und ohne zu verstehen, was diese für das kommende N. T. bedeuten, beobachteten sie die Gebote Gottes einzig und allein aus dem Verlangen nach

irdischen Gütern und aus rein knechtischer Furcht, diese zu verlieren. Auf diese Weise aber haben sie, wie Augustin weiter richtig ausführt, in Wirklichkeit die Gebote Gottes nicht beobachtet, sondern bloß zum Schein. Es waren in ihnen nicht Glaube und Liebe tätig, sondern einzig irdische Begierlichkeit und der *metus carnalis*. Sie erfüllten nur gezwungen die Vorschriften des Gesetzes und aus rein knechtischer Furcht vor Strafe, mit der innerlich Wunsch und Wille zur Sünde verbunden war.

Augustin spricht also hier wiederum nicht von der Straffurcht und ihrem sittlichen Werte im allgemeinen, sondern von jener fleischlichen Furcht vieler Juden des A. T., mit welcher die innere Willensanhänglichkeit an die Sünde verbunden war. Es folgt daraus aber keineswegs der Schluß der Gegner, daß der hl. Lehrer damit jede Straffurcht und jeden timor servilis als sittlich wertlos oder schlecht hingestellt haben.

10. Die 3. Klasse von Einwürfen endlich ist Ansprachen an das Volk entnommen. Es mag auf den ersten Blick befremden, daß der Bischof von Hippo in den Ermahnungen an seine Zuhörer so häufig gerade gegen den timor servilis im schlechten Sinne ankämpft. Ja er scheint nicht wenige seiner Zuhörer zu kennen, die aus Furcht vor den ewigen Strafen zwar die äußere Tatsünde mieden, sich dabei aber noch freiwillig der inneren bösen Begierlichkeit hingaben. Dies geht beispielsweise aus folgenden Stellen hervor. Serm. 145 n. 3 (M 38,792): „Prohibet Deus adulterium; *concupisti uxorem alienam*, non accedis, *non facis* . . . Unde? Quia times poenam“. Serm. 161 c. 8 n. 8 (M 38,882): „*Libidine cum victus habes consentientem*, quare non committis adulterium? Et respondebis: quia timeo gehennam . . .“ Enarr. in Psalm. 149 n. 15 (M 37,1958): „*Quam multi sunt*, qui propterea nolunt males facere, quia gehennas timent, quia cruciatus timent? Nondum amant justitiam. Si illis promitteretur impunitas, . . . emitterent progressus libidinum suarum in quaeque nequissima“. Es gab also zu Augustins Zeiten viele, die aus Furcht vor den ewigen Strafen zwar die äußeren

bösen Taten mieden, sich dabei aber innerlich der bösen Begierlichkeit hingaben. Dies mag uns auf den ersten Blick merkwürdig vorkommen, da diese Art von Straffurcht an sich betrachtet ein innerer Widerspruch ist. Denn ein Mensch, welcher von einer derartigen Furcht erfüllt ist, meidet einerseits die äußere Tatsünde, um der ewigen Strafe zu entgehen, anderseits aber zieht er sich vor dem allwissenden Gotte ebendiese Strafe wieder zu, indem er innerlich sich freiwillig der Sünde hingibt. Und doch gab es damals derartige Halbchristen. Daher auch die Erscheinung, daß der erleuchtete Seelsorger in seinen Ermahnungen an das Volk gerade gegen diese moralisch schlechte Furchtart so häufig ankämpft. Daß dieser innere Widerspruch sich damals in den Herzen so vieler vorfand, wird begreiflich, wenn man bedenkt, daß ganz naturgemäß die volle Umwandlung einer früher heidnischen Welt in eine christliche nicht so plötzlich vor sich ging und zu Augustins Zeiten noch nicht abgeschlossen war. Deshalb sah sich der hl. Hirte so oft in die Notwendigkeit versetzt, immer wieder zu betonen, es genüge nicht, die Furcht vor der Hölle im Herzen zu tragen und aus dieser Furcht das äußere böse Werk (z. B. den Ehebruch im Werke) zu meiden, sondern es sei außerdem noch ein Drittes erfordert, nämlich daß auch innerlich der Wille von der freiwilligen Anhänglichkeit an die Sünde sich losmache. Diese häufigen Mahnungen waren notwendig auch wegen der Pelagianer, welche lehrten, um gute Werke zu vollbringen genüge das Motiv der durch das Gesetz angeregten Straffurcht ohne jeden anderen Beweggrund und ohne jedwede innere Gnadenhilfe. Dagegen betonte Augustin so oft, es sei außerdem noch der innere gute Wille mit Ausschluß jeder sündhaften Begierlichkeit erfordert. Dieser innere gute Wille aber sei ohne die Gnade Christi nicht möglich. — Also auch hier spricht Augustin nicht von der Straffurcht im allgemeinen und stellt somit nicht jede Straffurcht als unmoralisch hin.

§ 4. In welchem Sinne stellt Augustin „die Furcht vor Strafe" „der Liebe zur Gerechtigkeit" gegenüber?

Aus den bisherigen Ausführungen wird nun der wahre Sinn einer Antithese klar, die sich in den Werken des hl. Kirchenlehrers so häufig findet und die von den Gegnern so oft mißdeutet wurde; es ist die bekannte augustinische Antithese zwischen dem *timor poenae* und dem *amor justitiae*. Wir heben zwei besonders charakteristische Texte heraus.

De spiritu et littera c. 8 (M 44,208): „Quia et quicumque faciebant, quod lex jubebat (scl. Judaei carnales) *non adjuvante spiritu gratiae, timore poenae* faciebant, non *amore justitiae*, ac per hoc coram Deo non erat in voluntate, quod coram hominibus apparebat in opere, potiusque ex illo rei tenebantur, quod eos Deus noverat malle, si fieri posset impune, committere. Circumcisionem autem cordis dicit, puram scilicet ab omni illicita concupiscentia voluntatem, quod non fit *littera docente et minante*, sed *spiritu adjuvante* atque sanante". — Der andere Text findet sich Contra duas epist. pelag. 2, 9, 21 (M 44,586): „Quid est enim boni cupiditas, nisi charitas, de qua Joannes apostolus sine ambiguitate loquitur dicens: „charitas ex *Deo est*" (1 Joan 4,7)? . . . Tunc enim bonum concupisci incipit, quando dulcescere coepit. Quando autem *timore poenae*, non *amore justitiae* fit bonum, nondum bene fit bonum *nec fit in corde*, quod fieri *videtur in opere*, quando mallet homo non facere, si posset impune".

Aus diesen und ähnlichen Stellen ersieht man, daß Augustin die zwei Sätze: a) „aliquid non fieri ex *timore poenae*, sed ex *amore justitiae*" und b) „aliquid non fieri *littera minante*, sed *spiritu adjuvante*" für ein und dasselbe nimmt. Daraus folgt, daß er in diesen Antithesen (nicht aber an anderen Stellen, wo der amor justitiae nicht in diesem direkten Gegensatz zum timor poenae erscheint!) mit dem Ausdruck *amor justitiae* jeden Akt und jede Handlung umfaßt, die aus dem durch die innere Gnade unterstützten freien Willen entspringt. Mit anderen Worten: „Liebe zur Gerechtigkeit (amor justitiae)" im Sinne dieser Antithese ist jede innere Willensverfassung, wonach jemand unter dem Einfluß der inneren Gnaden nicht bloß die äußere Tatsünde meidet, sondern sich auch innerlich von der

Sünde abwendet; gemeint sind auch alle inneren Tugendakte, welche aus einer solchen inneren Willensverfassung entspringen. Somit ist in diesen Antithesen unter dem „amor justitiae" auch unser timor *simpliciter servilis* einbegriffen, wonach jemand aus Furcht vor der Hölle unter dem Einfluß der Gnade sich nicht bloß von der äußeren Tatsünde, sondern auch von der inneren Willenssünde abwendet.

In bezug auf diese Antithese hat *Faure* recht, wenn er sagt, daß nach Augustin der timor servilis im guten Sinn zum amor justitiae gehöre (vgl. oben S. 232). Aber außerhalb dieser scharfen Antithesen bewahrheitet sich die Behauptung *Faures* nicht, denn da unterscheidet der hl. Lehrer sehr wohl zwischen der Straffurcht im guten Sinn und der Liebe zur Gerechtigkeit, z. B. Serm. 156 n. 14, wo er sagt: „fac, fac vel *timore poenae*, si nondum potes *amore justitiae*" (vgl. 1. Art. S. 51).

So oft also der hl. Lehrer die Furcht vor der Strafe und die Liebe zur Gerechtigkeit in direktem Gegensatze einander gegenüberstellt und betont: non ex *timore poenae*, sed ex *amore justitiae* müßten wir die Werke der Sünde meiden und jene des Gesetzes vollbringen, faßt er sowohl den „timor poenae" als auch den „amor justitiae" in einem Sinn, in welchem jedes dieser zwei Glieder als komplettes und totales Motiv für die Erfüllung des gesamten göttlichen Gesetzes gedacht wird. In diesem Sinn stehen sich dann die „Furcht vor Strafe" und die „Liebe zur Gerechtigkeit" freilich direkt gegenüber und es gibt kein Mittelglied zwischen beiden. Und in diesem Sinn ist es durchaus wahr, daß der timor poenae den amor justitiae und somit den ganzen Komplex der sittlich guten Motive positiv ausschließt und mit der inneren Willensanhänglichkeit an die Sünde verbunden ist. — Ein doppelter Grund veranlaßt den hl. Lehrer, die Antithese in diesem Sinne zu gebrauchen. Zunächst hält er sich an die Lehre des Apostels, nach welcher der Unterschied beider Testamente darin besteht, daß das Alte bloß für sich und mit Ausschluß der Gnade des Neuen betrachtet nur rein knechtische Furcht und bloß äußere Scheingerechtigkeit (timorem poenae) bewirken konnte,

während das Neue, welches das Gesetz der Freiheit ist, auch die innere Willensgerechtigkeit (amorem justitiae) hervorbringt. Sodann nimmt er Rücksicht auf die Häresien seiner Zeit, vor allem auf jene der Pelagianer, die, wenn sie ihr praktisches Leben konsequent nach ihrem Lehrsystem einrichteten, bloß aus rein knechtischer Furcht handelten, ohne den amor justitiae d. h. die innere Willensgerechtigkeit zu haben, welche nur mit Hilfe der Gnade im eigentlichen Sinne erlangt werden kann.

Die Straffurcht, welche Augustin in all diesen Texten, die uns die Gegner entgegenhalten, verwirft, hat also nichts gemein mit jener Straffurcht, welche als Motiv in der katholischen Attritionslehre in Betracht kommt. Diese letztere besteht nämlich darin, daß man unter dem Einfluß der Gnade aus Furcht vor der Hölle sich vornimmt, die Sünde zu meiden und die Gebote Gottes zu erfüllen. Mit diesem Vorsatz aber ist notwendig der Wille verbunden, das Gesetz Gottes auch aus dem Motive der Liebe und der anderen Tugenden zu erfüllen, sobald das Gebot zur Ausübung dieser Tugendakte aktuell wird.

§ 5. Der Begriff der Caritas beim hl. Augustin

1. Zum leichteren Verständnis der Lehre Augustins ist es auch von Wichtigkeit, seinen Begriff von der „*caritas*" richtig aufzufassen. Dieser Begriff ist bei dem hl. Kirchenlehrer ein viel weiterer als bei den späteren Theologen. Er umfaßt nicht bloß die eigentliche Liebe (amor benevolentiae, amicitiae), sondern auch das in der Hoffnung eingeschlossene Verlangen nach der himmlischen Seligkeit (amor concupiscentiae)[1]. Ja er nennt auch schon jede Form einer Willenshinwendung zu Gott, jede Liebe zum Guten und jeden guten Willen „caritas". So contra duas epist. Pelag. 2, 9, 21 (M 44,586): „Quid est enim *boni cupiditas*, nisi *charitas*, de qua Joannes apostolus sine ambiguitate loquitur dicens: Charitas ex Deo est?" — De Trinitate 8, 10 (M 42,960): „Quid est autem dilectio vel charitas,

[1]) Vgl. *Mausbach*, Ethik des hl. Augustin 4, II S. 181.

quam tantopere Scriptura divina laudat et praedicat, nisi *amor boni?*" De Gratia Christi 21 (M 44,371): „Quasi vero aliud sit *bona voluntas* quam *charitas*..." Diese überaus weite Fassung des Begriffes „caritas" erklärt sich aus der Neigung Augustins, im Falle, daß mehrere Akte als Mittel oder Disposition auf einen anderen Akt als ihr Ziel hingeordnet sind, die ganze Reihe dieser Akte mit einem Namen zu benennen, der im eigentlichen Sinne bloß von dem Endakt der ganzen Reihe und dem Ziele der anderen Akte gilt. Folgerichtig nennt er also jede Liebe zum Guten (amor boni) „caritas". Auf diese Weise ist nach ihm auch die Reue über die Sünde aus dem Motiv der Furcht vor der Hölle ein amor Dei, eine „caritas". Denn wer diese Furcht hat, sagt sich vom Bösen los und wendet sich virtuell hin zu Gott. Und jede gute Regung zielt in letzter Linie auf Gott hin und ist somit im weiteren Sinne eine Liebe zu Gott. In diesem Sinne ist nach dem hl. Lehrer jede erste gute Willensregung und jeder erste gute Wille schon Liebe zu Gott. Daraus kann man ersehen, wie Unrecht die Gegner haben, wenn sie aus Augustin ableiten wollen, zur Attritio genüge nicht das Motiv der Furcht vor der Hölle, sondern sie müsse aus dem Motiv der eigentlichen Liebe zu Gott hervorgehen.

2. Nach den bisherigen Erörterungen läßt sich die ganze Furchtlehre Augustins kurz in folgender Weise zusammenfassen. Der hl. Lehrer unterscheidet zunächst eine Furcht vor irdischen, zeitlichen Übeln und vor den Menschen, welche uns Übel androhen. Diese Furcht ist nach ihm an sich eine naturhafte Erscheinung und nicht Sünde, sie wird aber häufig Anlaß und Verleitung zur Sünde; sie hat z. B. den hl. Petrus zur Verleugnung des Herrn verleitet. Vor dieser Menschenfurcht warnt daher der Herr mit den Worten: „Nolite timere eos, qui corpus occidunt et postea non habent, quid faciant (Luc 12,5), (De gratia et liber. arbitr. c. 18 n. 39; M 44,904). Als zweite von dieser verschiedene Furchtart bezeichnet dann Augustin jene, deren Objekt nicht der Verlust zeitlicher, sondern ewiger Güter bildet und bei der nicht Menschen, sondern Gott gefürchtet wird. Zu ihr rechnet

der Kirchenvater von Hippo die Furcht vor der Hölle, vor dem letzten Gerichte, vor den ewigen Strafen u. s. w. Diese Furcht beschreibt er zum Unterschied von der ersten mit den Worten: „Alius non in hac terra pati timet, sed gehennas timet, unde terruit et Dominus. Audistis, cum Evangelium legeretur: ubi vermis eorum non morietur et ignis eorum non exstinguetur (Marc 9,43). Audiunt haec homines; et quia vere futura sunt impiis, timent et continent se a peccato". Enarr. in Psalm. 127,7 (M 37,1680). Diese Furcht bezeichnet Augustin häufig mit dem Ausdruck „timor servilis". In diese Furchtart führt er nun eine Zweiteilung ein. Dieser timor servilis ist nämlich nicht notwendig mit der Loslösung auch des inneren Willens von der Sünde verbunden, sondern es kann jemand zwar die Hölle fürchten und aus dieser Furcht die äußere Tatsünde meiden, dabei aber noch in seinem Inneren sich freiwillig schwer sündhaften Begierden hingeben und der Gesinnung sein: „ich wünschte, es gäbe keine Gerechtigkeit; ich würde sündigen, wenn es keine Hölle gäbe". Über diese Art von Furcht verbreitet er sich sehr häufig, und zwar vor allem dort, wo er den Pelagianismus bekämpft oder auf diese Häresie anspielt, weil eben ein konsequenter Pelagianer nur aus dieser Furcht handeln kann. Diese Furcht hat der hl. Lehrer vor Augen, wenn er vom timor carnalis jener Juden des A. T. spricht, welche die Gebote Gottes ausschließlich aus Furcht, nur gezwungen und bloß äußerlich beobachteten. Endlich bekämpft der hl. Lehrer diese Furcht auch in jenen seiner Zuhörer, von denen er wußte, daß sie sich ausschließlich von diesem Furchtmotiv leiten ließen in der Erfüllung des gesamten christlichen Gesetzes und daß sie sich (in ihrem noch halbheidnischen Denken) bloß von der äußeren Tatsünde enthielten, dabei aber noch im Innnern in schwer sündhaften Begierden sich ergingen. Was den s i t t l i c h e n W e r t d i e s e s timor servilis angeht, so verurteilt ihn Augustin als sittlich schlecht und nennt ihn sündhaft („Aliud est enim voluntate benefaciendi benefacere, aliud autem ad malefaciendum sic voluntate inclinari, ut etiam faceret, si hoc posset impune permitti: nam sic profecto in ipsa

intus voluntate *peccat,* qui non voluntate, sed timore non peccat". Contra duas epist. Pelag. 1, 9, 15; M 44,558). Wer von diesem timor servilis sich leiten läßt, „in ipsa voluntate reus est" und „inimicus justitiae est". Ep. 145,4 (M 33,593).

Neben diesem unmoralischen timor servilis kennt Augustin aber auch noch einen timor servilis im guten Sinn, wie wir im 1. Art. S. 51 f gesehen haben. Diese Furchtart hat er vor Augen, wenn er im Anschluß an Mt 10,28; Mk 9,43 und andere ähnliche Texte von der Furcht vor den ewigen Strafen im allgemeinen spricht und zu ihr auffordert. Dieser religiös-sittliche und wertvolle timor servilis nimmt nach Augustin im Menschen dann seinen ersten Anfang, wenn er aus Furcht vor den göttlichen Strafen nicht bloß die Sünde im Werke meidet, sondern auch innerlich den Willen von der Sünde abwendet. Dieser erste auch innerlich gute Wille, diese auch innere Abkehr des Willens von der Sünde ist das entscheidende Moment, womit der erste Schritt auf dem Gebiete des sittlich Guten getan wird. Die scheidende Grenze zwischen dem sittlich Guten und dem sittlich Schlechten bildet nichts anderes als die Haltung des Willens. Fürchtet der Mensch die Hölle so, daß aus dieser Furcht der Wille auch innerlich sich von der Sünde abwendet, ist nach Augustin der erste Schritt auf dem Wege der sittlich guten Furcht getan; fürchtet er hingegen die ewige Strafe so, daß er dabei noch innerlich mit dem freien Willen an der Sünde hängt, dann befindet er sich noch auf dem Gebiet des sittlich Schlechten. Dies spricht der hl. Lehrer klar aus an der soeben Contra duas epist. Pelag. 1, 9, 15 zitierten Stelle. Wer bloß „timore, sed non voluntate non peccat", befindet sich noch auf dem Gebiet des sittlich Schlechten und sündigt intus voluntate; wer aber et timore *et voluntate* non peccat, tut den ersten Schritt auf dem Gebiet des sittlich Guten und hat einen timor servilis im guten Sinn. Es hängt dies ganz zusammen mit der Lehre Augustins von der ausschlaggebenden Bedeutung des Willens für die Sittlichkeit: von ihm, nicht aber vom äußern Werke an sich betrachtet hängt

ja das sittlich Gute und Böse ab. „Der Wille ist es, durch den wir sowohl sündigen als recht leben" (Retr. 1, 9, 4; M 32,596). Augustin zeigt ferner, daß in allen Gemütsbewegungen ein Wollen liegt, ja daß „alle nichts anderes sind als Willenstätigkeiten" (De civit. Dei 14, 6; M 41,409). Und weil nach ihm der innerste und allgemeinste Affekt des Willens und darum auch die eigentliche Triebkraft alles guten und bösen Handelns die Liebe ist (*Mausbach* I 4), so folgert er weiter: „Der rechte Wille ist eine gute Liebe, der verkehrte Wille ist eine schlechte Liebe ... Die vor dem Widrigen fliehende Liebe ist Furcht" (De civit. Dei 14, 7). Aus diesen Sätzen Augustins folgt, daß die Furcht vor der Hölle, sobald sie mit dem „rechten Willen", d. h. mit der richtigen inneren Willensgesinnung verbunden ist, sittlich gut ist; daß sie hingegen sittlich schlecht ist, wenn die innere Willensgesinnung verkehrt ist. — Endlich unterscheidet Augustin noch eine vierte Furchtart, nämlich die lautere, keusche Furcht („timor castus"). Diese besteht darin, daß man die Sünde meidet und das Gute tut aus Furcht, die Gerechtigkeit zu verlieren: „est alius timor (scl. castus), ne amittas justitiam" in Joann. Evang. tr. 43, 7 M 35,1708. „Timor castus magnam esse judicat poenam privari luce justitiae" Enarr. in Psalm. 77,12; M 36,992. Durch sie fürchtet man, die Gnade und Gott zu verlieren „quo timet anima, ne amittat ipsam gratiam ... ne Deus eam deserat, etiamsi nullis dolorum cruciatibus puniat. Hic timor castus est" (De gratia N. T. ad Honor seu epist. 140,53; M 33,560). Diesen timor castus vergleicht der hl. Lehrer mit der Furcht einer keuschen Frau, welche fürchtet, ihr Gatte möchte noch länger ausbleiben. So fürchten auch jene Christen, welche von der keuschen Furcht erfüllt sind, es möchte Christus, ihr Bräutigam, noch zögern zu kommen; sie fürchten der Umarmung des herrlichsten Bräutigams beraubt zu werden, während jene, welche vom timor servilis erfüllt sind, sein Kommen, seine Anwesenheit und die Bestrafung fürchten. Kurz: der timor castus fürchtet Christus zu beleidigen und von ihm getrennt zu werden („timens separari ab eo quem

diligit" in Psalm. 18,10; M 36,161), während der timor servilis die Strafe fürchtet (puniri timens ab eo quem tremit ibid.).

3. Wenn wir diese Lehre vergleichen mit jener des hl. Thomas 2, 2 q. 19, so finden wir, daß dem Wesen und der Sache nach kein Unterschied besteht. Nur kommt in Augustin mehr der geniale Redner zum Ausdruck, der „in seinen Ausführungen mehr Gewicht auf lebendige, psychologische Schilderung als auf scharfe Abgrenzung der Begriffe legt; zudem drängt ihn seine Lust an Antithesen zur Häufung von Licht und Dunkel in den Gegensätzen der Liebe und Furcht" (*J. Mausbach* I S. 186), was bei oberflächlicher Lesung leicht Anlaß zu Mißverständnissen geben kann. Die Scholastiker hingegen, und vor allem der hl. Thomas, legen mehr Gewicht auf scharf abgegrenzte Lehrbegriffe.

4. Die dargelegte Furchtlehre Augustins ist für die Dogmatik von höchster Wichtigkeit. Sie zeigt uns, daß die Furcht vor den göttlichen Strafen, wenn sie die Liebe zu Gott nicht ausschließt und auch innerlich den Willen von der Sünde loslöst, sittlich gut und somit ein genügendes Motiv für die Attritio bildet. Ferner sehen wir, daß die Furchtlehre des Kirchenlehrers auf das engste verknüpft ist mit seiner Lehre von der Notwendigkeit der inneren Gnade im eigentlichen Sinn. Es ist häretisch, mit den Pelagianern zu sagen, die in der hl. Schrift gelehrte Gnade Gottes bestehe einzig darin, daß Gott uns das Gesetz voll von guten und hl. Geboten und daß Christus uns seine Lehre und sein Beispiel gegeben habe. Augustin zeigt, daß diese bloß äußeren Gnaden nicht genügen, um die göttlichen Gebote zu erfüllen, so wie es sein soll, und daß das Gesetz bloß für sich betrachtet mit Ausschluß der Gnade im eigentlichen Sinn, ein Buchstabe sei, der tötet, indem er bloß zeigt und befiehlt, was zu tun oder zu unterlassen ist, ohne die inneren Kräfte verleihen zu können, die Gebote auch dem Willen und der Gesinnung nach zu erfüllen. Das Gesetz für sich allein betrachtet kann zwar Furcht einjagen und durch Androhung von Strafe es vielleicht dazu bringen, daß jemand die vom

Gesetze geforderten Werke äußerlich vollbringe, aber dies sei eine bloße Scheingerechtigkeit, so lange sie nicht aus der inneren Gerechtigkeit des Willens hervorgehe. Zur Erlangung dieser inneren wahren Gerechtigkeit müsse eine innere Gnadenhilfe, nämlich Erleuchtung des Verstandes und Stärkung des Willens durch den hl. Geist dazukommen, d. h. die Gnade im eigentlichen Sinne. Augustins Furchtlehre ist endlich eng verbunden mit seiner Lehre über das Alte und Neue Gesetz und über die Unterschiede beider. Erläuternd zur Lehre des Apostels Paulus führt er gegen die Manichäer und andere Ankläger des alten Gesetzes aus, daß auch dieses Gesetz gut und heilig sei, weil es Gott zum Urheber habe und befiehlt, was zu befehlen und verbietet, was zu verbieten sei („jubenda jubet et prohibenda prohibet" ad Simplician. 1, 1, 6 M 40,104). Aber das alte Gesetz konnte aus sich keine innere Gnade mitteilen, sondern bloß zu Christus weisen, der die Quelle aller Gnade ist. Zwar wurde auch den unter dem Gesetze lebenden Juden Gnade zuteil, aber nicht in Kraft des alten Gesetzes, sondern wegen der Verdienste des kommenden Erlösers und im Glauben und wegen des Glaubens an ihn. Auch das alte Gesetz war an sich gut und gut war auch die Furcht, die es erregte, um zur Beobachtung der Gebote anzuhalten; jenen Israeliten, welche dieses Gesetz in richtiger Weise auffaßten und gebrauchten, nämlich im Glauben und in der Hoffnung auf den künftigen Erlöser, wurde es ein Wegweiser zur Gnade. Jenen Juden des A. T. hingegen, welche vom Gesetze nicht den richtigen Gebrauch machten, welche prahlten, das Gesetz für sich allein genüge ihnen, und die seine Vorschriften entweder nicht oder bloß aus knechtischer Furcht erfüllten, wurde das an sich gute und heilige Gesetz Anlaß zur Sünde, indem es ihnen zeigte, was sie tun sollten, ohne daß sie es in der rechten Willensgesinnung taten.

Verschieden vom alten Gesetz ist das neue, dessen Urheber Christus ist. Dieses ist nicht bloß ein Wegweiser zur Gnade, sondern teilt die Gnade, die ihm als sein Eigentum angehört, auch mit. Zwar würde auch das neue Gesetz, insofern es bloß Gesetz ist, d. h. insofern es bloß

eine äußere Anordnung ist, welche vorschreibt, was zu tun oder zu unterlassen ist, keine inneren Gnadenkräfte verleihen und ein Buchstabe sein, der tötet; jedoch das neue Gesetz vereinigt mit dem Buchstaben auch den Geist der Gnade; es besitzt die Gnade als sein eigenstes Eigentum und teilt sie den Menschen mit, damit sie die Gebote des Gesetzes erfüllen können.

§ 6. Einzelne Behauptungen Hunzingers

Aus den bisherigen Ausführungen ergibt sich, wie verfehlt gerade die grundlegenden Behauptungen *Hunzingers* sind.

S. 9 führt er über den „*timor castus*" bei Augustin aus: Nach dem hl. Lehrer erscheine „auch die Gesinnung, die das Gute nur deswegen will, weil sie es liebt und durch das Tun des Guten innerlich beglückt wird, solange nicht nur als unvollkommen, sondern sogar als eigennützig, ja als *adultera justitia*, als sie nicht die Fähigkeit besitze, das Tun des Guten mit der Erdulduug körperlicher Leiden zu erkaufen, die den Genuß, den das gute Handeln mit sich bringt, wieder wettmachen . . . Der wahre Beweis der reinen Gerechtigkeitsliebe sei für Augustin erst dann erbracht, wenn der Genuß, den ihre Betätigung verschafft, durch körperliche Leiden, die um ihretwillen erduldet werden müssen, paralysiert werde . . . Dadurch werde das Gute und die Gerechtigkeit durch Augustiu in einem Sinne zum letzten Zweck erhoben, der den spezifisch christlichen Zusammenhang, nach welchem die Gerechtigkeit und das Gute um Gottes willen geliebt werden soll, unberücksichtigt lasse und an die Stelle des Gottesbegriffes den des Guten als summum bonum zu setzen scheine" . . . Zum Belege hiefür zitiert *Hunzinger*, Epist. cl. III 145,5: „Et haec quidem, quantum mihi videtur, nondum est perfecta, sed quodammodo adultera justitia . . ." Es steht nun völlig fest, daß nicht zu lesen ist „quodammodo *adultera* justitia", sondern „adulta justitia". Man sehe nach in der neuesten Ausgabe der Briefe des Heiligen von *Goldbacher* im Corp. Script. Eccl. Lat. 44, 270, 12: er gibt als Text „adulta", ohne in einer Anmerkung auch nur etwas zu erwähnen, daß eine Handschrift „adultera" biete. Es wäre interessant zu erfahren, woher *Hunzinger* seine Textfassung genommen hat. Weder in der Mauriner-Ausgabe (Band II, Paris 1688, 471), noch in ihrem Neudruck von Migne (33,594) steht etwas von „adultera"; von den anderen Ausgaben steht mir nur *Caillau* (B. 40, 105 Paris 1842) zur Verfügung. Die ganze Lesart ist nichts als ein Schreibfehler, den entweder *Hunzinger* oder seine Quelle begangen hat.

Auch der Sinn der Stelle ist ein anderer als *Hunzinger* ihn darstellt. Der Gedankengang Augustins ist folgender: Auf die Aufforderung des Apostels hin (Rom 6, 19) sollen die Bekehrten, so wie sie früher nicht durch die Furcht zum Sündigen bewogen wurden, sondern durch Leidenschaft und böse Lust an der Sünde, in ähnlicher Weise auch jetzt zu einem gerechten und frommen Leben nicht durch die Furcht vor Strafe, sondern durch Freude und Liebe an der Gerechtigkeit sich bewegen lassen. Aber auch die aus dem Motiv der Liebe und Freude am Guten geübte Gerechtigkeit sei (wie aus den Worten des Apostels hervorgehe) noch nicht die vollendete (perfecta) Gerechtigkeit, sondern bloß eine einigermaßen vollkommene (also quodammodo *adulta* und nicht adultera justitia!). Man soll also im Streben nach Gerechtigkeit noch weiter gehen als die Sünder in ihrem Streben, der Sünde anzuhangen. Der Hang der Bösen zur Sünde sei aber meist nicht so groß, daß sie sich nicht durch Furcht vor der Strafe davon abhalten lassen. Unsere Anhänglichkeit an die Gerechtigkeit aber müsse noch größer sein, so daß wir auch durch die Strafandrohung der Menschen uns nicht vom Wege der Gerechtigkeit abbringen lassen dürfen. Damit fällt wohl auch jeder Schein weg, als hätte Augustin an die Stelle des Gottesbegriffes den des Guten als summum bonum setzen wollen.

S. 15—18 will *Hunzinger* schildern, wie sich der hl. Lehrer die knechtliche Furcht vorgestellt habe und kommt zum Schluß (S. 17 f): „Der moralische Standpunkt des timens serviliter geht also über den des unnützesten Sklaven, ja des blutdürstigsten Straßenräubers nicht hinaus". S. 22: „Der Standpunkt des timor poenae aeternae wird repräsentiert durch die conjux adultera, die innerlich mit ihrem verborgenen Willen der Sünde dient, aber aus Furcht vor der Strafe des hinzukommenden Gatten von der Ausübung des Bösen Abstand nimmt". — Alles, was *Hunzinger* hier ausführt, gilt weder von jedem timor servilis Augustins, noch auch vom augustinischen timor servilis im allgemeinen, sondern bloß von einer speziellen Art desselben, nämlich von jener, die bloß mit der Unterlassung der äußeren Tatsünde verbunden ist, nicht aber auch mit der Meidung der inneren Willenssünde. Mit anderen Worten: fast alle Stellen richten sich gegen die Pelagianer oder stammen aus der Darlegung der Unterschiede beider Testamente oder aus Ansprachen an das Volk, in denen der bischöfliche Redner ganz unverkennbar den verwerflichen und rein knechtischen timor servilis im Auge hat; und somit schildert unser Gegner bloß jene spezielle Art von Furcht, die Augustin ausdrücklich verwirft. Neben dieser unmoralischen Straffurcht kennt er aber noch einen ganz anderen timor servilis, der die notwendige Vorbereitung zur Liebe bildet, der nützlich und gut, ja ein magnum Dei donum ist, wie im 1. Artikel S. 51 f bewiesen wurde.

S. 20 f führt *Hunzinger* aus, „es liege zum mindesten ein formeller Widerspruch vor", wenn Augustin zwei ihrem Objekte nach sachlich verschiedene Furchtarten (nämlich die Furcht vor zeitlichen Strafen und die Furcht vor der ewigen Verdammnis) mit demselben Namen (timor servilis) benenne; denn „ein anderes sei es doch um jene Furcht vor zeitlicher Strafe, die auch den grausamsten Straßenräuber und nichtswürdigsten Sklaven zur Unterlassung des Bösen nötige ... und ein anderes um die Furcht vor dem Zorne und den ewigen Strafen des lebendigen Gottes, die auch den Glauben, daß ein solcher sei, in sich schließt". Dieser Vorwurf fällt, wenn man die ganze Eigenart des Denkens und Sprechens dieses Kirchenlehrers ins Auge faßt. Die Kirchenschriftsteller der ersten Jahrhunderte schrieben eben noch nicht in den scharf abgegrenzten Lehrbegriffen der späteren Jahrhunderte! Wir haben bereits oben S. 244 gesehen, daß der Begriff der „caritas" bei Augustin ein sehr weiter ist. Ähnliches gilt auch von seinem Begriff des *timor servilis.* Mit einem und demselben Namen „timor servilis" bezeichnet er sowohl die Furcht vor irdischen (zeitlichen) als auch jene vor den ewigen Strafen. Und obwohl er bei dieser letzteren sachlich eine doppelte Furcht vor den ewigen Strafen unterscheidet, nämlich eine, die sittlich gut und eine andere, die sittlich schlecht ist, so gebraucht er doch für alle diese verschiedenen Furchtarten gelegentlich einen und denselben Ausdruck „timor servilis" als Gattungsbegriff. Gewiß beeinträchtigt diese überaus große Weite der Begriffe die Klarheit der Lehre bedeutend und es war daher später bei schulmäßiger Darstellung des Glaubensinhaltes eine klare und genaue Abgrenzung der Begriffe, wie sie die Scholastik vornahm, unbedingt notwendig. Aber den Vorwurf des Widerspruches kann man deswegen dem hl. Lehrer nicht machen.

S. 25 macht *Hunzinger* zu einigen Texten aus Augustin, in welchen dieser besonders deutlich die Sittlichkeit der Straffurcht lehrt, die Bemerkung: „Derartige, sich häufiger findende, auf Rechnung der vulgär-katholischen Nachwirkungen zu setzende Übertreibungen Augustins wirken gewöhnlich dogmengeschichtlich recht verhängnisvoll. Denn die Scholastiker, in dem Bestreben alles vulgär-katholisch und semipelagianisch Deutbare aus Augustin hervorzuholen und zu verwerten, operieren grundsätzlich gern mit solchen Einzelaussprüchen. In Übereinstimmung mit obiger Äußerung lehren sie denn auch, daß der timor gehennae mit der charitas bestehe, ja sogar mit ihr zunehme". Dem objektiv denkenden Forscher werden 3 Gesichtspunkte nicht entgehen: Es handelt sich in den angeführten Texten a) nicht um „Übertreibungen" Augustins; jeder, der tiefer in die Furchtlehre des Kirchenlehrers eingedrungen ist, wird finden, daß diese Aussprüche sich sehr wohl mit seinen anderen Aussprüchen über die

Furcht vertragen und ganz harmonisch eingliedern. Wie wir gesehen, findet sich in Augustins Furchtlehre nicht eine doppelte sich widersprechende Ansicht, eine vulgär-katholische und eine genuin-augustinische, sondern seine Lehre ist einheitlich. Bei dem *timor servilis* unterscheidet der hl. Lehrer sachlich eine doppelte Unterart, einen moralischen und einen unmoralischen timor servilis, ohne diesen 2 verschiedenen Furchtarten verschiedene unterscheidende Namen zu geben. Daher kommt es, daß er über den timor servilis an verschiedenen Stellen oft ganz verschieden und konträr spricht, je nachdem er nämlich die eine oder die andere Furchtart im Auge hat. b) Um seiner Lehre gerecht zu werden, genügt es daher nicht, eine Menge von Texten aus seinen Schriften zusammenzutragen, sondern man muß sich schon die Mühe nehmen, die einzelnen Aussprüche nach dem Gegenstand der Kontroverse und dem jeweiligen Ziele genau zu prüfen. c) Ganz unwissenschaftlich ist die Bemerkung *Hunzingers*, daß „die Scholastiker, in dem Bestreben, alles vulgär-katholisch und semipelagianisch Deutbare aus Augustin hervorzuholen und zu verwerten, grundsätzlich (!) gern mit solchen Einzelaussprüchen operieren". Derartige verallgemeinernde und unbegründete Anschuldigungen richten sich selbst. In unserer Frage wenigstens kann von „Einzelaussprüchen" nicht die Rede sein, weil Augustin, wie S. 51 f (1. Art.) bewiesen wurde, an vielen und zahlreichen Stellen die sittliche Gutheit der Straffurcht lehrt. Übrigens scheint uns die Bemerkung *Hunzingers* selbst einen Widerspruch in sich zu tragen: anfangs spricht er von „derartigen sich häufiger findenden Übertreibungen Augustins" und gleich im nächsten Satze von „Einzelaussprüchen". Auch hätte er wissen müssen, daß zwischen der katholischen Lehre und dem Semipelagianismus ein gewaltiger Unterschied besteht; schon Papst Cölestin I (422—32) nimmt den hl. Augustin gegen die Semipelagianer in Schutz. Daher sind die wiederholten Behauptungen des Autors, die katholische Lehre sei „in semipelagianische Bahnen gelenkt worden" (S. 3. 4. 35) vollständig unrichtig. Auch wären wir neugierig, aus den Scholastikern die Texte zu erfahren, in denen sie lehren sollen, daß der timor gehennae mit der charitas sogar zunehme, da doch der hl. Thomas 2. 2 q. 19 a. 10 ausdrücklich lehrt, daß der timor poenae mit dem Wachsen der Liebe allmählich abnehme: „Iste timor (scl. timor servilis seu poenae) *diminuitur* charitate crescente, maxime quantum ad actum; quia quanto aliquis magis diligit Deum, *tanto minus timet poenam*, primo quidem quia minus attendit ad proprium bonum, cui contrariatur poena; secundo quia firmius inhaerens magis confidit de praemio, et per consequens minus timet de poena".

S. 26 f sagt *Hunzinger*: „Man hat angesichts der Erörterungen Augustins über den religiös-sittlichen Wert resp. Unwert des timor

gehennae den Eindruck, daß er sich einem schier unlösbaren Problem gegenüber fühlt. Sein Ringen mit diesem spricht sich in geradezu ergreifender Weise in einigen Sätzen aus, die aus Predigten stammen, in denen er das Für und Wider hinsichtlich des timor gehennae mit lebhaftester innerer Beteiligung erwägt". Als Beleg für diese Auffassung folgen längere Zitate aus Serm. 178,10 u. 161,8; M 38,965. 882. Doch was bieten sie? Serm. 178, c. 8 handelt der hl. Augustin von der Pflicht, gefundenes fremdes Eigentum zurückzustellen. Er betont: „Wenn du etwas gefunden hast und es nicht zurückgibst, hast du es geraubt. Denn was du tun konntest (in bezug auf Aneignung fremden Gutes), hast du getan, und bloß deshalb hast du nicht mehr getan (bezüglich Aneignung fremden Eigentums), weil du nicht mehr tun konntest. Wer fremdes Eigentum verhehlt, würde es, wenn er könnte, auch stehlen, und wenn du es nicht nimmst, so hält dich dabei bloß die Furcht ab: du tust nicht das Gute, sondern fürchtest bloß das Übel". Da sehen wir gleich schon aus dem ganzen Kontext, daß der hl. Lehrer von jener verkehrten Furchtart handelt, die bloß die äußere böse Tat unterläßt, aber nicht auch den inneren bösen Willen ausschließt. Und eben weil er weiß, daß die Furcht vor Strafe nicht notwendig mit der inneren Abkehr des Willens von der Sünde verbunden ist und daß viele aus Furcht vor Strafe bloß die äußere Tatsünde meiden, dabei aber im verborgenen Innern dem Willen nach noch an der Sünde hängen, deshalb fährt er im folgenden (9.) Kapitel fort, auf das Verkehrte dieser Straffurcht aufmerksam zu machen. Er drängt dazu, sich ja zu prüfen und seine innere Willensverfassung zu durchforschen. Der hl. Bischof ist eben bemüht, seine Zuhörer von der bloß äußeren verkehrten Scheingerechtigkeit zur wahren inneren Gerechtigkeit des Willens zu führen. Er fühlt sich keineswegs „einem schier unlösbaren Problem gegenüber", sondern es spricht aus diesem Texte vielmehr die Besorgnis, es möchten seine Zuhörer bloß die äußere Scheingerechtigkeit haben; es erhellt daraus sein Bemühen, die Zuhörer zur wahren inneren Willensgerechtigkeit und dann aufsteigend zu immer vollkommenerem Handeln aus den höheren Motiven zu führen.

Auch Serm. 161,7 (M 38,881) gewinnt man bei genauer Überprüfung des Textes nicht den Eindruck, wie ihn *Hunzinger* hervorhebt, sondern Augustin verurteilt zuerst die Furcht vor zeitlichen Übeln, weil auch der Herr sie verurteilt (Matth 10,58); dann fordert er auf zur Furcht vor den ewigen Strafen, weil diese Furcht und das Handeln aus diesem Motiv an sich sittlich gut ist und weil auch der Herr dazu so eindringlich auffordert („Cum ergo dominus timorem incusserit et repetendo verbum comminationem geminaverit, dicturus ego sum: ‚male times'? Ista non dicam. Plane time, nihil

est, quod magis timere debeas" Serm. 161,8). Aber der Kirchenlehrer weiß, daß diese Furcht eine zweifache sein kann. Die einen fürchten nämlich die ewigen Strafen und aus Furcht vor diesen enthalten sie sich vor den äußeren Tatsünden, im Innern aber hängen sie mit Wunsch und Willen noch an der Sünde („Libidine cum victus habes consentientem, quare non committis adulterium? Et respondebis: quia timeo gehennam" ibid.). — Andere hingegen fürchten die ewigen Strafen so, daß sie auch von den inneren Willenssünden sich abwenden, wohl wissend, daß sie sich auch durch diese vor dem allwissenden Gotte der Hölle schuldig machen würden; diese Furcht vor den ewigen Strafen ist sittlich gut. Da es also eine zweifache Straffurcht gibt, ist Augustin so besorgt, es möchten mehrere seiner Zuhörer sich bloß von der rein knechtischen, unmoralischen Furcht leiten lassen und bloß eine äußere Scheingerechtigkeit üben. Darum fordert er c. 8 so eindringlich zu eingehender Selbstprüfung auf und sucht seine Zuhörer zur wahren innern Gerechtigkeit und immer höhern Vollkommenheit zu führen.

S. 34 sagt *Hunzinger* zur Lösung des Furchtproblems, welche Augustin gegeben hat: „Es läßt sich nun nicht leugnen, daß diese Lösung des vorliegenden Problems, wenn man es eine Lösung überhaupt nennen darf, wonach also der entscheidende Gesinnungswechsel ohne weiteres aus einem durch bloße Gewöhnung vermittelten Übergang von der servilen und nur legalen Handlungsweise des timor poenae zu der wahrhaft sittlichen und freien des timor castus und des amor justitiae sich vollzieht, nicht nur nicht auf der Höhe der religiös-sittlichen Gesamtanschauung Augustins zu stehen, sondern auch seinen sonstigen Grundanschauungen direkt zu widersprechen scheint". Sollte das richtig sein? Keineswegs. Nach Augustin vollzieht sich vielmehr der entscheidende Gesinnungswechsel dann, sobald unter dem Einfluß der inneren Gnade der timor gehennae den Menschen nicht bloß zur Meidung der äußeren Tatsünde, sondern auch zur Abkehr des inneren Willens von der Anhänglichkeit an die Sünde bringt („si non tantum *timore*, sed etiam *voluntate* non peccat" vgl. oben S. 246 ff); da geschieht der erste Schritt auf dem Gebiet des sittlich Guten. Dabei handelt der Mensch unter dem Einfluß der Gnade zwar noch bloß aus dem Motiv der Furcht vor den ewigen Strafen, aber so, daß er dabei die anderen, höheren Motive nicht ausschließt, sondern bloß von ihnen absieht. Diesen ersten Schritt auf dem Gebiet des sittlich Guten tun, heißt nichts anderes als aus Furcht vor den ewigen Strafen den festen Vorsatz fassen, die Sünde (und zwar auch die innere Willenssünde) zu meiden. Dieser Vorsatz aber, in welchem schon der Wille miteingeschlossen ist, die Gebote Gottes auch aus den Motiven der Liebe und der anderen

Tugenden zu erfüllen, sobald das Gesetz Gottes zur Ausübung dieser Tugendakte verpflichtet, kann dann unter dem weiteren Einfluß der Gnade sehr leicht gesteigert werden zum timor castus, d. h. zum Handeln aus dem vollkommeneren Motive, aus der Furcht Gott zu beleidigen. Daß da aber von einem Steigern der knechtischen Furcht aus eigenem Vermögen des Menschen zu „kindlicher Furcht und Liebe“ (*Hunzinger* S. 34) oder von einer Auslegung und „Verwertung der Sätze Augustins im semipelagianischen Sinne“ (ebend.) nicht die Rede sein kann, liegt auf der Hand.

Damit ist aber auch schon die Antwort gegeben auf das, was *Hunzinger* weiter S. 35—38 ausführt. Nach Augustin wird nämlich der timor gehennae hauptsächlich dadurch zum Anfang des Bekehrungsprozesses, daß der Sünder vor den ewigen Strafen als einem großen Übel zurückschreckt und das meidet, was zu diesen Strafen führt, nämlich die Sünde und zwar auch die innere Willenssünde. Diese innere Lostrennung des Willens von der Sünde aber schließt notwendig schon eine erste Hinneigung zu Gott in sich und kann mit Recht eine anfängliche, primitive Liebe zu Gott genannt werden. — S. 38 Anm. 2 macht *Hunzinger* die Bemerkung: „Aus den Betrachtungen Augustins über den timor servilis als initium salutis haben später die Scholastiker den Begriff eines *timor initialis* in einem Augustin völlig fremden Sinne herausdestilliert. Dieses merkwürdige Gebilde ist ein Mittelding zwischen dem timor servilis (gehennae) und dem timor castus, dazu bestimmt, den augustinisch-scharfen Unterschied zwischen beiden Furchtarten zu verwischen“. Auch diese Bemerkung ist unwissenschaftlich und entspricht nicht der objektiven Wahrheit. Mit dem Ausdruck „timor *initialis*“ bezeichnen mehrere ältere Scholastiker mit *Hugo von St. Viktor* den timor servilis im guten Sinn, also unseren timor simpliciter servilis („*Initialis* timor est pro evitanda poena cum perverso opere etiam pravas cogitationes resecare“ Hugo de S. Victore, De Sacramentis l. 2 P. 23 c. 5, M 176,528, während er mit dem Ausdruck „timor *servilis*“ unseren timor serviliter servilis bezeichnet („*Servilis* timor est pro evitanda poena abstinere a malo, *retenta voluntate mala*“). Daß der timor initialis in diesem Sinn dem hl. Augustin nicht „völlig fremd“ ist, wurde bewiesen im 1. Artikel S. 51 f. Der hl. Thomas stimmt der Sache nach mit den vorgenannten Scholastikern überein und weicht bloß in seiner Terminologie von ihnen insofern ab, als er mit dem Ausdruck „timor *initialis*“ jene Furchtart bezeichnet, wonach jemand sich Gott zuwendet und ihm anhängt, sowohl aus Furcht vor der Strafe als auch aus Furcht Gott zu beleidigen („Si autem propter utrumque [scl. tum propter timorem poenae tum propter timorem culpae] aliquis convertatur ad Deum et ei inhaereat, est

timor *initialis* (2. 2 q. 19 a. 2). Und später (a. 8 ad 2) führt er aus: habetur timor *initialis*, si quis ad bene agendum non solum movetur ex *amore justitiae*, sed etiam ex *timore poenae* (licet secundario tantum"). Auch in diesem Sinne ist der timor *initialis* keineswegs in einem dem Bischof von Hippo völlig fremden Sinn „herausdestilliert". Es ist dies ja ganz die gleiche Furchtart, die Augustin ausdrückt mit den Worten: „major charitas, minor timor" in ep. Joann. tr. 9,4 M 35,2047 und die er als ein Motiv bezeichnet, bei dem vorherrschend schon die Liebe wirksam ist, aber noch nicht in einem so vollkommenen Grade, daß sie das Handeln aus Furcht vor Strafe schon vollständig ausschließen würde. Und wenn *Hunzinger* betont, daß bei Augustin der timor servilis und der timor castus einander scharf gegenüberstehen und kein Mittelglied zulassen, so gilt dies bloß von gewissen augustinischen Antithesen; welches aber der wahre Sinn dieser Antithesen beim hl. Lehrer ist, haben wir oben S. 242 ff gesehen.

S. 38 betrachtet *Hunzinger* die Furchtlehre Augustins im Vergleiche mit dessen Lehre über das Gesetz, wobei er richtig ihren Zusammenhang hervorhebt. Er zieht dann S. 41 den Schluß, „daß der timor poenae, den das Gesetz erregt, insofern er als Motiv des Handelns und Unterlassens, also als Motiv zur Gesetzeserfüllung betrachtet wird, in keiner Weise ethisch qualifiziert. Als Begründer einer Sittlichkeit ist er gänzlich unbrauchbar. Als Antrieb zur Erfüllung des Gesetzes angesehen, ist er im Gegenteil ein unverkennbares Zeichen, daß sein Besitzer noch unter dem Gesetze steht und darum das Gesetz zu erfüllen unvermögend ist, das nur durch die Liebe erfüllt werden kann". Diese Behauptung ist logisch inkonsequent und setzt wiederum die irrige Auffassung über die Furchtlehre Augustins voraus. Gerade vorher hat *Hunzinger*, S. 40, zugegeben, daß nach dem hl. Lehrer das mosaische Gesetz sowohl an sich gut und heilig ist, als auch für den, der einen legitimen Gebrauch von ihm macht (was er aus der Stelle 1 Tim 1,8 entnommen hat). Daraus folgt aber mit logischer Notwendigkeit, daß auch die Wirkung, welche dieses seiner Natur nach hervorbrachte, nämlich die Furcht vor Strafe sowohl an sich gut und heilig ist als auch für den, welcher von dem Furchtmotiv den richtigen Gebrauch macht, d. h. welcher mit dem Furchtmotiv auch die richtige innere Willensgesinnung verbindet, indem er auch innerlich von der Sünde sich lostrennt. Und wie das Gesetz, so wird auch das Furchtmotiv zum Verderben und gleichsam zum tötenden Buchstaben für jenen, welcher nicht den richtigen Gebrauch von diesem Motive macht, d. h. welcher rein knechtisch fürchtet und aus Furcht vor der Hölle bloß die äußere böse Tat meidet, innerlich aber dem Willen nach an der Sünde hängen bleibt. Im ersteren Falle aber

ist das Furchtmotiv durchaus ethisch qualifizierend und „als Begründer einer Sittlichkeit“ sehr wohl brauchbar! — Man hat den Protestanten und den rigoristischen Theologen, welche die Furcht vor den göttlichen Strafen als Motiv der Reue verdächtigen, mit Recht den Vorwurf gemacht, daß diese Verdächtigung auf großer Unkenntnis psychologischer und ethischer Prinzipien beruhe[1]). Mit einer derartigen Reue über die Sünde aus Furcht vor den göttlichen Strafen ist auch der Anfang einer Liebe zu Gott notwendig verbunden. Denn kraft dieses Motives der Straffurcht wenden wir unseren freien Willen von der Sünde als Beleidigung Gottes ab, wenden uns zu Gott, unserem wahren Heile, hin und wollen uns Gott gnädig stimmen. Diese Hinwendung des Willens zu Gott ist aber eine Art, ein Anfang der Liebe Gottes; denn wenn ich die Beleidigung gegen jemanden ernstlich verabscheue, trage ich auch schon einen Anfang von Liebe zu ihm im Herzen. In diesem weiteren Sinne nimmt oft der hl. Augustin, wie wir oben S. 244 gesehen haben, die Liebe, weshalb er dann selbstverständlich zu allem Guten Liebe Gottes verlangen muß. Wer aus Furcht vor der Hölle die Sünde wahrhaft bereut, hat auch den Willen, das ganze Gesetz Gottes zu erfüllen und somit auch das Gebot: Gott über alles zu lieben; deshalb ist auch in seinem Vorsatz die Liebe zu Gott bereits schon enthalten. Wer die unvollkommene Reue erweckt, hat auch den Willen zur ewigen Seligkeit zu gelangen, welche die vollkommenste Liebesvereinigung mit Gott in sich schließt; also schließt die unvollkommene Reue die Liebe zu Gott auch als letztes Ziel in sich. Kurz, in jeder wahren Reue aus Furcht vor der Hölle ist eine anfängliche Liebe zu Gott mit logischer und psychologischer Notwendigkeit eingeschlossen. Darum sagt Augustin tiefsinnig: „Solus Deus *timeri sine amore* non potest. Ad sapientiam enim tenditur (per istum timorem), et nihil verius eo quod dictum est (Eccli 1,16): Initium sapientiae timor Domini“ (De divers. Quaestion. 83 qu. 36 n. 1; M40,25).

Wenn *Hunzinger* im folgenden ausführt, wie die Lehre des hl. Augustin bei Gregor d. Gr. und in der Scholastik „eine semipelagianische Fortbildung erfahren hat“ (S. 43), so ist die Widerlegung schon im vorausgehenden gegeben: die Auffassung des großen Lehrers der afrikanischen Kirche ist durchaus einheitlich und stimmt mit der des Konzils von Trient völlig überein.

---

[1]) *Heinrich*, Dogmatik X S. 121 f.

Literaturberichte

Rezensionen und kürzere Anzeigen

System der Philosophie. Ein Lehr- und Lernbuch für Selbststudium und Schule von Dr. P. *Beat Reiser O. S. B.* I. Band: Formalphilosophie oder Logik. Einsiedeln, Benziger, 1920. 8°. XVI u. 492 S. Geb. Fr 12.—.

Die Absicht, ein Lehr- und Lernbuch zu schaffen, wie sie im Titel angedeutet ist und im Vorwort weiter entwickelt wird, zeigt den praktischen Schulmann, der jahrelang im Stifte Einsiedeln Philosophie vorgetragen und nun die Berufung an die internationale Lehranstalt des Benediktinerordens in Rom erhalten hat. Er will schon dem Lizeisten ein Werk in die Hand geben, das ihm auch noch während der Jahre des akademischen Studiums und in stillen Stunden des späteren Berufslebens, wenn er sich in philosophische Fragen mehr vertiefen möchte, Führer sein kann. Das Buch will viel mehr bieten, als bei der ersten Einführung angeeignet werden kann, und gibt deswegen im Anhang durch Wiederholungsfragen sowohl dem Lehrer als dem Schüler Anleitung, das Wichtigste und Elementarste aus der Fülle des Stoffes herauszuheben. Nebenbei verfolgt der Verf. das lobenswerte Ziel, den Gebrauch der deutschen philosophischen Fachausdrücke zu fördern und zu vervollkommnen, und hat deswegen im Anhang ein lateinisch-deutsches und deutsch-lateinisches Verzeichnis der philosophischen Kunstausdrücke beigegeben.

Hauptziel ist jedoch die Verbreitung und Förderung der thomistischen Philosophie. Die Art, wie *Reiser* den Anschluß an die großen Überlieferungen der scholastischen Spekulation mit selbständigem Denken und offenem Sinn für jeden wahren Fortschritt zu verbinden weiß, könnte man fast vorbildlich nennen. Von Originalität zeigt schon die Einteilung des „Systems der Philosophie", dessen erster Band hier vorliegt. Der Formalphilosophie

oder Logik soll als zweiter Band die „Realphilosophie oder Pragmatik", als dritter die „Moralphilosophie oder Ethik" folgen. Ob sich diese außergewöhnliche Einteilung bewähren wird, kann erst beurteilt werden, wenn das ganze Werk vorliert. Die Einteilung des ersten Bandes ist die hergebrachte: I. Teil: Elementarlehre mit den 3 Abschnitten vom Begriff, Urteil und Schluß. II. Teil: Wissenschaftslehre mit ebenfalls drei Abschnitten: I. Das Finden (Heuristik). II. Der Aufbau (Systematik). III. Das Ganze des Wissenschafts- und Bildungsbetriebes (Enzyklopädik). Im einzelnen jedoch verrät sich viel selbständige Auffassungsweise und Darstellungsart. So werden die Begriffe nicht nur im allgemeinen behandelt, sondern auch die Kategorien und der transzendentale Seinsbegriff im besondern. Dadurch kommen Fragen in die Logik hinein, die sonst von Neuscholastikern der Ontologie zugewiesen werden. Musterhaft sind die Abhandlung über das gedankliche Sein (154—166), die Erörterung der verschiedenen Urteilstheorien (207—209) sowie die Charakteristik und Würdigung des induktiven Beweisverfahrens (331—341).

Eine Eigentümlichkeit von *Reisers* Thomismus, die aber im Grunde genommen durchaus aristotelisch ist, bildet die starke Betonung der Erfahrung, und zwar der methodischen Erfahrung, als Grundlage der philosophischen Spekulation. Schon nach der allgemeinen Begriffsbestimmung der Philosophie erklärt der Verf. rundweg: „Den Ausgangspunkt für die Philosophie bilden also die gesicherten Ergebnisse der Spezialwissenschaften" (13). Ganz im Sinne dieses Grundsatzes wird dann die Methode der Logik bestimmt. Die Logik hat die Doppelaufgabe, 1. die Elemente des Denkens und 2. ihre Verbindungsgesetze festzustellen. Erstere vermitteln ihr die allgemeine Grammatik und die Psychologie, letztere die Psychologie und die Vergleichung der Methoden der Einzelwissenschaften (34—37). Ähnlich später: „Bei der Auffindung philosophischer Begriffe stelle man sich zu allererst zwei Fragen: ‚Welche Voraussetzungen und Anhaltspunkte bieten die Spezialwissenschaften für die Bildung des fraglichen Begriffes?' und ‚Von welchen Tatbeständen kann ich, gestützt auf die Ergebnisse der Spezialwissenschaften, den betreffenden Begriff aussagen?'" (47). Wo endlich der Verf. abschließend die Methoden der verschiedenen „Einsichts-" und „Glaubenswissenschaften" bestimmt und vergleicht, schreibt er wieder: „Daraus, daß die Ph. durch die Einzelwissenschaften mit der Erfahrung in Verbindung stehen und insofern vom Gegebenen ausgehen muß, folgt, daß die wahre Ph. empiristisch, ja positivistisch gerichtet sein muß" (425). Diese an sich übertriebenen oder wenigstens mißverständlichen Worte finden

an Ort und Stelle ihre Einschränkung; die Begründung derselben ist im Werke gegeben bei der Behandlung der Induktion (331—41).

Innsbruck. Andreas Inauen S. J.

P. Fr. *R. Garrigou-Lagrange* des Frères Prêcheurs. **Dieu, son Existence et sa Nature.** Solution Thomiste des Antinomies Agnostiques. 3. éd. Paris, Beauchesne, 1919. gr. 8° (VII u. 872) Fr 30.—.

Garrigou-Lagrange hat mit Recht der erkenntnistheoretischen Grundlage der Gottesbeweise besondere Aufmerksamkeit zugewendet. Vom ersten Teile handeln zwei Drittel über die Grundlagen der Gottesbeweise, ein Drittel über die Gottesbeweise selbst.

Im ersten Hauptstück wird überzeugend nachgewiesen, daß sich die Lehre des Vatikanischen Konzils und des Antimodernisteneides sowie der Enzyklika „Pascendi“ nicht verträgt mit dem kantischen Kritizismus und auch nicht mit der auf Kant beruhenden „Als-Ob“-Philosophie und Immanenzmethode *Blondels* und *Laberthonnières*. Das zweite Hauptstück stellt zuerst die bei den Gottesbeweisan anzuwendende Methode der naturwissenschaftlichen und mathematischen gegenüber und erhebt dann die Forderung, daß man nicht von den gegenwärtigen Dingen auf ihre früheren Ursachen (causae per accidens) und erst von diesen auf Gott schließe, sondern Gott als wesentliche, gegenwärtig einfließende Ursache (causa propria) dartue. Da der Verf. aber selbst zeigt, wie auch eine unendliche Reihe sich folgender Ursachen über sich hinausweise und später bei Widerlegung der Schwierigkeiten gegen das Argument aus der Bewegung sich selber gezwungen sieht, auf diese Betrachtungsweise zurückzugreifen, so hätte er sie besser nicht als unzulässig erklären sollen. Mehr Berechtigung hat die darauf folgende Forderung, aus jedem Beweis nur jenes Merkmal der ersten Ursache abzuleiten, zu der es unmittelbar zu führen vermag.

Nachdem hierauf die Einwürfe der Empiristen gegen das Ursachgesetz von *Hume* angefangen bis zu *Le Roy* eingehend vorgeführt worden, macht sich *G.-L.* daran, die Begriffe und Gesetze, auf denen die Gottesbeweise beruhen, zu rechtfertigen. Bei der Verteidigung der ersten Begriffe und Grundsätze unterscheidet der Verf. zwischen ihrer ontologischen und transzendentalen Gültigkeit. Die erstere erstreckt sich jenseits des Bewußtseins, die letztere jenseits der sichtbaren Welt. Die ontologische Gültigkeit werde von den Gegnern geleugnet, weil sie in Abrede stellen, daß wir das „Sein“ der Dinge „abstrahierend schauen“. Dieses hinwiederum leugne *Kant* unter dem Vorwande, daß wir es nicht „intuitiv schauen“. Aber „deswegen, weil der Mensch kein Engel ist, braucht man ihn weder mit dem

Empiristen dem Tier gleichzustellen noch auch mit *Kant* vorzugeben, daß sein Verstandesleben nichts anderes sei als ein wohlgeordneter Traum" (198). Wenn aber vom „Schauen des Seins" die Rede sei, so brauche man dabei nicht gleich an ein unmittelbares Erfassen der spezifischen Wesenheiten zu denken. Das Schauen, das uns eigne, erreiche die Wesenheit nur unter dem allerunbestimmtesten Merkmal und dieses sei dasjenige des Seins. Erst mit Hilfe dieses einfachen Begriffes und der ersten darauf beruhenden Grundsätze vervollkommne es sich allmählig.

Der Beweis für die ontologische Gültigkeit der ersten Begriffe und Gesetze wird zuerst indirekt geführt durch Aufzeigung der unlösbaren Schwierigkeiten und der offenen Widersprüche, in die die gegenteilige Behauptung verstrickt (114—121), dann direkt aus der Natur des Verstandes, aus dem übersinnlichen Inhalt der obersten Begriffe: Wesenheit, Einheit, Wahrheit . . ., insbesondere des Seinsbegriffes, endlich durch Ableitung der obersten Prinzipien aus dem Seinsbegriff. Als solche gelten dem Verf. außer dem Widerspruchs-, Grund- und Ursachgesetz noch das Substanz- und Zweckgesetz. Der Inhalt des ersteren tritt nicht klar hervor. Das Zweckgesetz lautet: „Omne agens agit propter finem", und wird wie der Kausalsatz aus dem Prinzip vom hinreichenden Grunde abgeleitet. Der transzendentale Wert der Beweismittel ist nach dem Verf. deswegen vorhanden, weil wir berechtigt seien, analoge Begriffe zur Bestimmung des W e s e n s Gottes und einen analogen Mittelbegriff (d. i. der Begriff der ersten überweltlichen Ursache) zum Nachweise des D a s e i n s Gottes anzuwenden (192—215).

In diesem ganzen grundlegenden Abschnitt offenbart der Verfasser Vertrautheit mit der neueren französischen Philosophie und mit den bedeutendsten deutschen Philosophen. Bei der Kritik leistet ihm seine hervorragende Kenntnis des Aquinaten ganz ausgezeichnete Dienste: sein Werk wird so zu einem anschaulichen Belege für die Behauptung, daß bei Thomas von Aquin mannigfache und überlegene Waffen zur Bekämpfung moderner Irrtümer hinterlegt seien. Dieser große Vorzug offenbart sich noch in erhöhtem Maße bei der Darlegung der Gottesbeweise, die nun folgt.

Über die Anordnung ließe sich vielleicht streiten. Alle aposteriorischen Gottesbeweise, mag nun ihre Grundlage und ihre Formulierung aus der Erfahrungswissenschaft des Altertums oder des Mittelalters oder der Neuzeit herstammen, werden auf die „fünf Wege" des hl. Thomas zurückgeführt. Damit ihrer nicht mehr werden, wird der erkenntnistheoretische, der eudaimonologische und der deontologische Beweis beim Argument aus den Stufen der Seinsvollkommenheiten untergebracht, der thaumatologische und der ethno-

logische als Anhang behandelt und der biologische ausgelassen. Es dürfen aber ihrer auch nicht weniger als fünf sein. Daher das Bemühen, den Beweis aus den Wirkursachen, der manchen Interpreten nur ein besonderer Fall des Argumentes aus der Bewegung zu sein scheint, von diesem zu scheiden. Unter Wirkursachen versteht darum *G.-L.* hier vor allem die Ursachen der Erhaltuug der Substanzen. Sein induktiver Beweis für die Notwendigkeit solcher Erhaltungsursachen wird vielleicht manchen zu sehr an das alte aristotelische Weltbild erinnern. Dagegen scheint mir die Darstellung der Argumeute aus der Bewegung und aus den Seinsstufen eine ganz ausgezeichnete zu sein. Durch diese Darstellung ersieht man so recht, welchen Fortschritt es bedeutete, daß der hl. Thomas in der theologischen Summe das Prinzip: „Quidquid movetur, ab alio movetur“ nicht auf dem Beweis der aristotelischen Physik, sondern auf seine Analyse des Bewegungsbegriffes stützte. Beim Beweis aus den Seinsstufen ergänzt *G.-L.* die Formulierungen der theologischen und der philosophischen Summe durch die Fassung desselben Beweises an der Stelle de Pot. q. 3 a. 5 in einer sehr glücklichen Weise. Nach dieser Ergänzung wird der Haupteinwand, als gehe der hl. Thomas nach platonischer Art von den Stufen endlicher Vollkommenheit unvermittelt zur Annahme unendlicher subsistierender Vollkommenheit über, durchaus hinfällig.

Im zweiten Teil des Werkes sind die Ausführungen über Wesenheit und die Eigenschaften Gottes verhältnismäßig kurz (343—513), zeichnen sich aber durch große Klarheit aus, wie denn überhaupt eine einfache und lichtvolle Behandlung selbst der schwierigsten und tiefsten Probleme *G.-L.* in besonderer Weise eigen zu sein scheint. Mehr Raum verwendet der Verf. entsprechend dem Titel und der Tendenz seines Werkes auf die Auflösung der Antinomien des Gottesbegriffes.

Als erste Antinomie behandelt er die Frage, wie unsere Begriffe von den reinen Vollkommenheiten, z. B. vom Sein, vom Wahren, Guten, Schönen, in Gott trotz seiner Einfachheit formell verwirklicht sein können. Gegenüber den Skotisten und Suarezianern, die ihre eigenen Lösungen geben, und gegen den Agnostizismus, der die Antinomie für unlösbar und auf Grund dessen Gott für unerkennbar erklärt, verteidigt *G.-L.* als einzige, aber auch hinreichende Lösung die thomistische Lehre von der Proportionalität oder Verhältnisgleichheit. Nachdem er jedoch die Gleichung, in der er anfangs diese Lehre darstellt, einer genaueren Prüfung und Deutung unterzogen hat, bleibt nichts anderes übrig als die Behauptung: das Fundament des Verhältnisses, das Gott zu seinem Dasein hat, sei ähnlich dem Fundamente des Verhältnisses kontingenter Wesen zu ihrem Dasein. Dasselbe behauptet aber eigentlich auch *Tillmann Pesch* in seiner Lehre

von der „analogia attributionis intrinsecae", wenn er sagt, die „capacitas ad existendum" in Gott und im Geschöpf seien einander ähnlich (*Pesch-Frick*, Institutiones logicae et ontologicae[2] 1919, II 41). *G.-L.* hat somit durch seine gründlichen Erörterungen zweifellos den Weg geebnet zu einer gemeinsamen Formel gegenüber dem modernen Agnostizismus, wofür wir ihm zu Dank verpflichtet sind.

An zweiter Stelle beschäftigen den Verf. die Antinomien, die sich auf die Freiheit beziehen. Als Einführung dazu wird zuerst die dritte Antinomie *Kants* auseinandergesetzt, dann die Freiheit aus der Intelligenz abgeleitet und endlich die verschiedene Fassung des „hinreichenden Beweggrundes" bei *Thomas* von Aquin und *Leibniz* angegeben. Nach dieser Vorbereitung folgt die Lösung der Fragen: „Wie läßt sich die göttliche Freiheit vereinigen mit der göttlichen Weisheit und Unwandelbarkeit? Wie ist die menschliche Freiheit und das moralische Übel zu verbinden mit dem Vorherwissen und der allgemeinen Mitwirkung Gottes?" Der Gegensatz zwischen Thomismus und Molinismus in der Lösung dieser Fragen erhält im Text nur eine kurze Darstellung (672—82). Dafür folgt im Anhang ein 50 S. langer Bericht über eine Kontroverse mit *d'Alès* S. J. und *Monaco* S. J. Da in dieser Zeitschrift 44 ([1920] 177—222, 321—366, 477—505) die Frage: „Num S. Thomas praedeterminationem physicam docuerit?" im verneinenden Sinne beantwortet worden, dürfte wohl der Anhang in der 4. Auflage eine Erweiterung erfahren.

Das Schlußkapitel stellt die Unaussprechlichkeit Gottes, die sich aus der Vereinigung seiner reinen und unendlichen Vollkommenheiten ergibt, der Absurdität des pantheistischen Unbekannten gegenüber, in dem Gut und Bös, Sein und Werden, Sein und Nicht-Sein identifiziert werden. Als Beleg dafür werden vor allem *Hegel* und *Bergson* mit ihren Schulen angeführt. Die Schlußfolgerung lautet: „Wahrer Gott oder radikaler Widerspruch!"

Schon im Verlaufe meiner kritischen Berichterstattung hatte ich mannigfache Gelegenheit, die großen Vorzüge des Werkes zu rühmen. Mein Gesamteindruck ist: Hochachtung vor dem durchdringenden Geistesblick, mit dem verwandte und gegnerische Systeme älterer und neuester Zeit in ihren Zusammenhängen und Gegensätzen erfaßt, Hochachtung auch vor der Gründlichkeit und Klarheit, mit der die eigenen Thesen und Beweisführungen entwickelt und verteidigt werden. Die thomistische Schule kann mit Recht stolz sein auf dieses Werk, das einer ihrer Meister geschaffen.

Dem Nicht-Thomisten fällt stellenweise der versöhnliche Ton auf, mit dem in diesem Buche strittige Punkte behandelt werden. Schon bezüglich der Analogielehre konnte ein solches Entgegenkommen mit Genugtuung festgestellt werden. Ähnlich inbezug

auf das von *Del Prado* aufgestellte „Fundamentalprinzip der christlichen Philosophie". Von ausgesuchter Feinheit[1]) sowohl dem Vorkämpfer der „realis distinctio" als auch ihren Leugnern gegenüber ist des Verfassers Erklärung: „Wir werden sehen, wie von P. *del Prado O. P.* in seinem Traktat: De Veritate fundamentali philosophiae christianae festgestellt worden, die erste Wahrheit, nicht des Auffindungsweges (sec. viam inventionis), sondern des Ableitungsweges (sec. viam judicii, wo vom schon erkannten Göttlichen aus über das Geschöpfliche geurteilt wird), jene Wahrheit, die unseren letzten Fragen über Gott und über die Welt Genüge tut, die Identität von Wesenheit und Dasein in Gott allein ist". *G.-L.* meint natürlich damit die begriffliche Dasselbigkeit und man würde ihm sehr Unrecht tun, wenn man annehmen wollte, er bezeichne die Identität zwischen der göttlichen Wesenheit und Existenz nur als eine sachliche, wie sie auch zwischen der Sinnlichkeit und Vernünftigkeit der Menschen besteht. In dem so formulierten Fundamentalprinzip müssen in der Tat alle christlichen Philosophen übereinstimmen.

Wer mehr auf den Sinn als auf die Worte zu achten versteht, wird ein ähnliches vorurteilsloses Entgegenkommen auch feststellen können bei der Einschätzung des „molinistischen" Freiheitsbegriffes: „Facultas, quae positis omnibus ad agendum requisitis potest agere vel non agere". Die Stellung nach dem „praktisch-praktischen" Urteil wird ihm zwar (S. 616) bestritten. Dafür aber kommt er vor demselben zur vollen Geltung (S. 618 f). „Der Wille determiniert also das praktische Urteil, das ohne ihn indifferent bliebe", natürlich ohne daß ihm ein anderes praktisches Urteil vorauszugehen brauchte. Hier haben wir also in aller Form die „Facultas, quae positis omnibus ad agendum (determinandum judicium) requisitis potest agere vel non agere (determinare vel non determinare"). Die Notwendigkzit, eine solche Entscheidung an-

[1]) Siehe S. 231 f. 339. Weniger vornehm und fein ist der S. 362 gegen *Skotus* und *Suarez* erhobene Vorwurf, daß sie durch Leugnung des sachlichen Unterschiedes zwischen dem Dasein und der Wesenheit der Geschöpfe „dem Pantheismus den Weg öffnen". Der Vorwurf wird S. 360 auf zwei Gründe gestützt. Der eine ist das strittige Vereinzelungsprinzip der Thomisten, der andere das Nicht-Eingeschlossensein der Existenz in der geschöpflichen Wesenheit (vgl. auch S. 362 Anm. 3). Aus demselben Grunde müßten ja dann auch die Vernünftigkeit und die Sinnlichkeit im Menschen sachlich verschieden sein. Auf zwei so leichte Gründe hin zwei so großen Theologen den denkbar schwersten Vorwurf zu machen, war wohl nicht notwendig.

zunehmen, wird vom Verf. (S. 619) ausdrücklich betont. Derartige entgegenkommende und vorurteilsfreie Feststellungen ließen sich wohl noch manche anführen. Es ist *G.-L.* trotz einzelner Stellen, die den Schein des Gegenteils erwecken, Ernst mit seiner Beteuerung: „Wir haben keine Freude an den Streitigkeiten zwischen den Theologen; sie dauerten schon zu lange, waren zu heftig und manchmal zu menschlich. Haben wir heutzutage nicht genug gemeinsame Feinde, gegen die wir uns einigen müssen zur Verteidigung des Glaubens und des Heiles der Seelen?" (569).

Innsbruck. Andreas Inauen S. J.

Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas. Zum Gebrauch bei Vorlesungen und zum Selbstunterricht. Von Dr. *Franz Diekamp*, Professor der Dogmatik an der Universität Münster. Erster Band. 3.—5. Auflage. Münster i. W., Aschendorff. XII u. 308 S. 8°. M 20.—.

Für die Beliebtheit, Brauchbarkeit und Vorzüglichkeit der Dogmatik von *Diekamp* legt der Umstand ein unwiderlegliches Zeugnis ab, daß schon nach dem kurzen Zeitraum von vier Jahren eine Neuauflage erscheinen mußte. Der Verf. bezeichnet sie als eine verbesserte Auflage. „Die neue Auflage", sagt er im Vorwort (S. VII), „ist nach Inhalt und Ausdruck sorgfältig verbessert worden. Größere oder kleinere Zusätze finden sich in den meisten Paragraphen. Namentlich habe ich § 28 der Lehre von Gott dem Einen beträchtlich erweitert, um die dort gegebene Darstellung besser vor Mißdeutungen zu schützen".

Indessen finden sich in der Neuauflage keine irgendwie wesentlichen Änderungen; es kann daher zur Charakterisierung des Werkes auf die Besprechung verwiesen werden, die dieser Band in ZkTh 1918 137—148 gefunden hat. Wenn der Verf. in der Vorrede von „Mißdeutungen" spricht, vor denen er seine Darstellung durch neue Zusätze schützen will, so dürfte er wohl hauptsächlich diese Besprechung damit gemeint haben. Daß aber die dort geltend gemachten Bedenken bloße Mißdeutungen und nicht unlösbare Schwierigkeiten waren, aus denen es vom thomistischen Standpunkt des Verf. aus keinen gangbaren Ausweg gibt, das hat er m. E. auch durch seine Zusätze nicht zu beweisen vermocht.

1) In der erwähnten Besprechung wurde hervorgehoben, daß Thomas, so oft er von der Möglichkeit redet, wie Gott die zukünftigen freien Handlungen mit Sicherheit erkennen könne, ohne daß dadurch die Freiheit im geringsten gefährdet werde, sich nie auf die prädeterminierenden Dekrete Gottes berufe, sondern da

rauf, daß diese Handlungen ihm von Ewigkeit her gegenwärtig sind in ihrem bestimmten Sein, das sie in der Zeit haben werden. Darauf antwortet nun *D.* S. 187: „Aber warum, so fragen die Gegner, greift Thomas, wenn er von der Voraussicht der zukünftigen freien Handlungen spricht, ständig auf die Gegenwart dieser Handlungen in der Ewigkeit Gottes zurück? Spricht dies nicht gegen die Thomisten? Durchaus nicht. Es wurde schon S. 174 gezeigt, daß der hl. Thomas durch diese Art zu lehren nicht im geringsten die göttlichen Dekrete als Medium des Vorauswissens abweist, sondern sie vielmehr voraussetzt. Daß er mit Vorliebe die Gegenwart der zukünftigen freien Handlungen in der Ewigkeit Gottes geltend macht, ist darin begründet, daß auf diese Weise die untrügliche Sicherheit der göttlichen Erkenntnis und die höchste Klarheit des Schauens besonders deutlich gemacht wird". Allerdings weist Thomas durch die Berufung auf die Gegenwart dieser Handlungen in der Ewigkeit Gottes die göttlichen Dekrete als Medium des Vorauswissens nicht ab, sondern setzt sie vielmehr voraus, da ja keine freie Handlung Gott von Ewigkeit her ihrem Sein nach gegenwärtig sein kann, wenn er sie nicht von Ewigkeit her will oder wenigstens zuzulassen beschließt. Aber die Frage ist vielmehr die: Sind diese Dekrete praedeterminierend, so daß Gott das Dasein dieser Handlungen aus ihnen allein als dem adaequaten Grund ihrer Wirklichkeit erkennt, oder sind sie nicht praedeterminierend, so daß er außer diesen Dekreten noch ein anderes, formell verschiedenes Medium haben muß? Das letztere ist der Fall. Denn es entspricht nicht der Wahrheit, daß *Th.* diese Gegenwart nur deswegen geltend macht, um dadurch die untrügliche Sicherheit und höchste Klarheit des göttlichen Erkennens besonders deutlich zu machen — dieser Grund würde ja auch für die Voraussicht aller notwendigen Handlungen gelten — sondern er beruft sich auf diese ewige Gegenwart einzig und allein deswegen, um zu zeigen, daß durch das Schauen dieser Handlungen, insofern sie ihm ihrem bestimmten Sein nach gegenwärtig sind, die Freiheit derselben nicht beeinträchtigt wird. Denn, so führt er immer wieder aus, wie dadurch, daß ich den Sokrates laufen sehe, sein Laufen die Kontingenz nicht verliert, so wird auch dadurch, daß Gott von Ewigkeit her die freien Handlungen so sieht, wie sie in der Zeit geschehen werden, ihre Freiheit nicht aufgehoben. Vgl. 1 q. 14 a. 13; de Malo q. 16 a. 7 ad 15; de Ver. q. 2 a. 12; C. g. 1,67; 1 d. 38 q. 1 a. 5; Quodl. 11 a. 3; 12 a. 3; Comp. theol. c. 140; 1 Perih. l. 14; contra Graecos, Arm. et Sarac. c. 10. Das ist etwas ganz anderes, als der Verf. behauptet. Könnte ich durch mein Willensdekret den Sokrates mit solch unfehl

barer Wirksamkeit zum Laufen determinieren, wie Gott nach der Meinung der Thomisten die Handlungen des geschöpflichen Willens determiniert, so wäre es lächerlich zu behaupten, daß Sokrates deswegen frei laufe, weil mein Sehen keinen determinierenden Einfluß auf ihn ausübt. Gerade so würde Thomas vorgehen, wenn er geglaubt hätte, der adaequate Grund für die sichere Voraussicht der zukünftigen freien Handlungen liege in den prädeterminierenden Dekreten Gottes; er hätte nämlich absolut nichts bewiesen, sondern die ungeheuere Schwierigkeit nur umgangen, denn er hätte die Hauptsache zu beweisen vergessen, wie nämlich nicht bloß das Schauen Gottes, sondern auch sein unfehlbares Willensdekret die Freiheit der geschöpflichen Handlungen nicht beeinträchtige. Nun behauptet aber der englische Lehrer 1 d. 38 q. 1 a. 5 ausdrücklich, daß die Kausalität der Willensdekrete für Gott nicht der hinreichende Grund sein könne, um die zukünftigen freien Handlungen unfehlbar zu erkennen. Daher vermag ich die thomistische Erklärung des göttlichen Vorherwissens der freien Handlungen nicht als die Ansicht des hl. Thomas anzuerkennen.

2) Es wurde sodann in der genannten Besprechung der Einwurf erhoben, daß in der vom Verf. vertretenen thomistischen Theorie die Zulassung des sittlich Bösen nicht erklärt werden könne und Gott als Urheber der Sünde erscheine. Diesbezüglich gibt *D.* in der Neuauflage eine längere Erklärung (S. 187—189), in der er folgendes ausführt: Gott will in allen seinen Ratschlüssen nur Gutes und beschließt nie, ein Geschöpf zum Bösen als solchem zu bewegen. In der Sünde ist zu unterscheiden die physische Tat und der mit ihr verbundene Defekt. Gott ist nur für die physische Tat die Erstursache, die Bosheit und Häßlichkeit der Sünde als solche aber wird in keiner Weise von ihm verursacht. Bezüglich der Sünde verhält sich das göttliche Dekret teils verursachend, teils bloß zulassend. Gott sieht demnach in seinem Dekret die Sünde voraus, insofern es sowohl kausativ als zulassend ist. Der unfehlbare Zusammenhang zwischen dem Ratschluß der Zulassung und der Sünde selbst, ist nach Thomas de malo q. 3 a. 2 also zu erklären: „Gott sieht von Ewigkeit die konkrete Verfassung unseres Willens voraus. Er weiß einerseits, was in dem Willen sein müßte, um hic et nunc für ein vollkommenes Werk, für den Sieg über die Versuchung gerüstet zu sein, und er sieht anderseits, daß diese rechte Disposition dem Willen fehlt... kurz, der Wille ist nicht in der gehörigen Verfassung, eine Bewegung zu dem vollkommenen Akte aufzunehmen, vielmehr fordert sein eigener Zustand nach den allgemeinen Gesetzen der Vorsehung,

daß er zu einem mit einem Defekte verbundenen Akte bewegt wird. Wenn nun Gott dieser zur Sünde neigenden Disposition des Willens nicht durch speziellen Beistand abhilft, sondern den Willen sich selbst überläßt, d. h. ihn so bewegt, wie sein augenblicklicher Zustand es gemäß den allgemeinen Gesetzen der Vorsehung fordert, so fällt der Wille unfehlbar sicher, obschon durchaus frei der Sünde anheim. Gott ist dem Willen diese spezielle Hilfe, ohne die er hic et nunc in seiner Schwäche der Sünde anheimfallen wird, nicht schuldig. Beschließt er also aus Gründen seiner unerforschlichen Weisheit und Gerechtigkeit die Sünde zuzulassen und dem Willen somit jene besondere Hilfe zu versagen, so sieht er in diesem Zulassungsdekret die Sünde mit untrüglicher Sicherheit voraus, obwohl er die sittliche Unordnung und Bosheit, die in ihr liegt, nicht verursacht, sondern zuläßt".

Die Darlegung ist unanfechtbar, wenn man sie im molinistischen Sinne oder im Sinne des hl. Thomas versteht, unterliegt aber den größten Bedenken bei Annahme einer physischen Prädetermination. Denn

a) bei Annahme praedeterminierender Dekrete verhält sich Gott nicht zulassend in bezug auf die moralischen Defekte des Willens. Unter der Praedetermination tut nämlich der Wille genau das, wozu er bewegt wird; er kann nichts hinzutun, er kann nichts weglassen. Wird er von Gott nur zum Guten bewegt, so tut er eben nur Gutes; kommt aber ein Defekt vor, so liegt die Ursache bei der defektiven Bewegung, also bei Gott. Wie ein Defekt im Willen entstehen kann, wenn Gott nur zum Guten bewegt, bleibt in dieser Annahme ein ungelöstes Rätsel.

b) Die Erklärung, die *D.* im Anschluß an de malo q. 3 a. 2 zu geben versucht, paßt nicht für alle Fälle, z. B. nicht für die Sünde Luzifers. In ihm gab es vor der Sünde keine Begierlichkeit, keine Leidenschaft, keine Versuchung von außen, ja nach Thomas auch keine läßliche Sünde. Warum hat ihm also Gott die spezielle Hilfe verweigert? Sie paßt aber auch nicht für alle Fälle, in denen alle diese Voraussetzungen zutreffen, da sofort wieder die Frage entsteht: Warum hat Gott dies alles durch seine Praedetermination so gefügt?

c) Diese Hilfe, die zur Überwindung der Versuchung notwendig ist, d. h. im thomistischen System die praedeterminatio ad actum secundum, wodurch die Versuchung abgewiesen wird, ist kein s p e z i e l l e r Beistand, den Gott verweigern kann. Denn sie ist zum actus secundus absolut notwendig; andererseits fordert Gott diesen actus secundus unter Androhung der ewigen Strafe. Wollte jemand einem anderen ein Mittel versagen, das

zur Setzung einer Handlung unumgänglich notwendig ist, und ihn gleichwohl strenge dafür bestrafen, daß er die Handlung unterlassen hat, wie müßte man ein solches Vorgehen bezeichnen?

d) Wie weiß Gott voraus, daß der Mensch unter dem Drange der Leidenschaft und dem Ansturm der Versuchung unfehlbar sündigen wird? Durch die scientia media? Diese hat im System des Thomismus keinen Platz. Oder durch die bloße Verweigerung der gratia efficax? Auch nicht, da diese nur zur Folge hat, daß der Wille den guten Akt nicht setzen wird. Also dadurch, daß er beschließt, ihm statt der gratia efficax eine Prädetermination zum sündhaften Akt zu geben. Und damit sind wir wieder beim ersten Standpunkt angekommen. Entweder ist diese Praedetermination nur zum Guten gegeben, und dann wird der Wille unfehlbar nur Gutes tun, oder sie ist in sich so beschaffen, daß sie aus sich das Prinzip eines defektiven Aktes ist, und dann ist die Sünde wieder auf Gott als Ursache zurückzuführen. Mag sich also der Verf. drehen und wenden, wie er will, er wird niemals eine auch nur halbwegs befriedigende Antwort auf die erhobenen Bedenken geben können.

Schuld daran ist aber nicht *D.*, dessen Buch ich aufrichtig wegen seiner vielen Vorzüge hochschätze, sondern jenes theologische System, das er sich zum Leitstern erkoren hat, und von dem vor 20 Jahren ein ausgezeichneter Thomaskenner, der Dominikaner P. *Th. Papagni* gesagt hat, es verfälsche die Begriffe des englischen Lehrers, verwische die Tiefe und Erhabenheit seiner Ideen und trage nicht wenig dazu bei, viele Geister der thomistischen Doktrin abspenstig zu machen (La mente di S. Thommaso. Benevento 1902, p. 20). Wollte der Verf. sich dazu entschließen, seine Dogmatik nach den wahren Grundsätzen des hl. Thomas und nicht nach den in vielen Lehrbüchern fälschlich als seine Lehre überlieferten Schulmeinungen zu schreiben, so würde sie sicherlich viel gewinnen und ihren Titel mit Recht verdienen.

Innsbruck. Johann Stufler S. J.

Die Gottschauung Christi im irdischen Leben und ihre Bestreitung. Von Dr. *O. Graber.* Graz u. Leipzig 1920. Ulr. Moser. gr. 8°. VIII u. 134 S. K 30.—.

In der weitverzweigten, bedeutungsvollen und vielfach schwierigen Frage über das menschliche Wissen des Erlösers bleibt der theologischen Forschung noch mehr als ein Problem zu lösen und mehr als eine Dunkelheit aufzuhellen. Gewiß können eine

Anzahl von Sätzen als feststehende und absolut gewisse Wahrheiten betrachtet werden; aber auch solche Resultate lassen vielfach eine genauere und tiefere Begründung und Erklärung zu und zum Teil bedürfen sie derselben nicht wenig. Es ist daher jeder Beitrag zur besseren Begründung und Aufhellung der wunderbaren Erkenntnis des Herrn zu begrüßen, wenn er von den richtigen Prinzipien ausgeht und sich auf der vom kirchlichen Lehramt gewiesenen und der theologischen Tradition geebneten Bahn bewegt.

Einen solchen Beitrag liefert die vorstehende Schrift *G.s* bezüglich der Gottschauung Christi in seinem sterblichen Leben. Erst seit Beginn des 19. Jahrhunderts haben eine verhältnismäßig kleine Anzahl von katholischen Theologen im Gegensatz zu der bis dahin durch 7 Jahrhunderte herrschenden Übereinstimmung der Scholastiker diese Lehre bezweifeln oder auch leugnen und bekämpfen zu dürfen geglaubt. Dieser Bestreitung gegenüber hat sich *G.* als Aufgabe gestellt, den Nachweis zu liefern, daß die irdische Gottschauung des Erlösers nichts anderes sei als „eine organische Weiterentwicklung der Erkenntnis des in der Kirche von Anfang an niedergelegten Glaubensgutes". Im wesentlichen erscheint die gestellte Aufgabe als gelöst, wenn man auch in der einen oder andern Einzelausführung nicht befriedigt und anderer Ansicht sein mag. Das gesamte Quellenmaterial ist im nötigen Ausmaße zur Verwendung gekommen und die einschlägige Literatur reichlich angezogen und benützt worden. Die Beweisführung erhärtet in befriedigender Weise die Gewißheit der in Frage stehenden Lehre und die Lösung der erhobenen Einwände dürfte im allgemeinen zeigen, daß keine unüberwindliche Schwierigkeit gegen die Lehre vorliegt, wenn auch inbezug auf den einen oder anderen Punkt vielleicht niemals volle Klarheit und Übereinstimmung erzielt werden mag.

Der Verfasser scheidet seine Erörterungen in 5 Kapitel. Nachdem er im 1. Kapitel Begriff und Wesen und Beschaffenheit der Gottschauung im allgemeinen, ihre Tatsächlichkeit im anderen Leben dargelegt und gleich eine Folgerung bezüglich der Gottschauung Christi gezogen hat, führt er im 2. Kapitel aus der Hl. Schrift, der Väterlehre, theologischen Gründen und der übereinstimmenden Lehre der Theologen den Beweis, daß der Erlöser seit dem Augenblicke seiner Empfängnis im Besitze der beseligenden Anschauung Gottes war. Zum Schriftbeweis bemerkt der Verfasser, daß er 1. für sich allein nicht als unanfechtbar anerkannt werde, 2. daß er aber im Lichte der Tradition seine volle Gültigkeit habe. Es dürfte jedoch die Überzeugung wohlbegründet

sein, daß die Hl. Schrift in sich allein ohne Rekurs auf die Tradition den vollgültigen Beweis für die irdische Gottschauung Christi bietet; und das gegenteilige Zugeständnis vieler Theologen scheint mehr einer eingerissenen Gewohnheit und Nachrede als selbständiger, auf eingehender Untersuchung beruhenden Untersuchung zu entspringen. Wenn der Verfasser der ganzen einschlägigen Schriftlehre, in ihrem Zusammenhange betrachtet, eine eingehendere Untersuchung und Darlegung gewidmet hätte, würde er wohl zum selben Resultat gekommen sein und den Schriftbeweis wenigstens ebenso triftig und durchschlagend gefunden haben wie den Väterbeweis; und deshalb dürfte es von manchem Leser bedauert werden, daß der Schriftbeweis auf nur 2 Seiten erledigt wird. Etwas Ähnliches gilt von der Darlegung der theologischen Gründe; sie erscheinen zwar als beweiskräftig und der Verfasser betont mit Recht ihre durchgreifende Bedeutung; aber eine eingehendere Erörterung derselben im Zusammenhange mit der ganzen Heilsökonomie hätte ohne Zweifel ihre Beweiskraft in noch helleres Licht gesetzt und ein noch solideres Fundament geboten für die Lösung der von den Gegnern der Lehre erhobenen Einwände. Die positive Beweisführung aus der Hl. Schrift und den theologischen Gründen scheint gegenüber der Lehre der Scholastiker und der Väter etwas zu kurz gekommen zu sein, wenn sie auch nicht als ungenügend zu bezeichnen ist. Im Anschluß an die theologischen Gründe wird in diesem Kapitel der Beweis aus der Väterlehre zwar nur in Kürze, jedoch wirksam skizziert; aber weiter unten wird ihm ein eigenes (das 4. Kapitel) gewidmet. Der Verfasser beschließt endlich seine Beweisführung im 2. Kapitel mit einer eingehenden Darlegung des Beweises aus der Übereinstimmung der Theologen durch 7 Jahrhunderte. Die Ausführungen sind zutreffend und interessant; es wird in gebührender Weise die Bedeutung und Beweiskraft einer solchen Übereinstimmung hervorgehoben und man findet auch Zeugnisse solcher Theologen angeführt, denen man selten in der theologischen Literatur begegnet.

Im 3. Kapitel berichtet der Verfasser in ausführlicher Weise über die Bestreitung der Gottschauung Christi von Seiten katholischer Theologen des 19. Jahrhunderts; besonders eingehend werden die diesbezüglichen Meinungen und Einwürfe *Schells* dargelegt; schließlich wird auch in Kürze die Stellung der protestantischen und die der griechisch-orthodoxen Theologen zur Lehre von der irdischen Gottschauung Christi skizziert.

In diesem Kapitel über die Bestreitung der irdischen Gottschauung des Herrn wird auch *Lebreton* angeführt und ihm auf Grund seines Werkes Les origines du dogme de la Trinité eine in-

direkte Leugnung unserer Lehre zugeschrieben; jedoch mit Unrecht, wie bei näherem Zusehen offenkundig ist. *G.* führt selbst einen Satz *L.s* an, in dem dieser das direkte Bekenntnis zu derselben ausspricht: L'âme humaine du Christ a de sa divinité une intuition immédiate et aussi parfaite que la peut avoir une âme humaine; les révélations divines ne lui sont point mesurées comme elles l'avaient été aux prophètes; elle les possède toutes dans leur source plénière! Aber, so meint der Verf., *L.* vertritt doch, daß Christus den Tag des Gerichtes nicht gewußt habe; mit einer solchen Unwissenheit aber ist die Gottschauung unvereinbar. *L.* wird mit Recht darauf erwidern, daß er mit voller Bestimmtheit die Gottschauung behauptet, jene Unwissenheit aber im Sinne eines freiwilligen Verzichtes des Herrn auf eine ihm sonst gebührende Erkenntnis nur als einen gangbaren Ausweg aus Schwierigkeiten betrachte und annehmbar finde; und so würde er im Falle der feststehenden Unvereinbarkeit dieser Unwissenheit und der Gottschauung ohne Zweifel diese festhalten und jene opfern. Wenn das die intellektuelle Disposition *L.s* ist, und das scheint mir zweifellos zu sein, kann er mit vollem Recht den Vorwurf einer indirekten Leugnung der Gottschauung Christi zurückweisen; es könnte ihn höchstens irgendwie der Vorwurf einer Inkonsequenz treffen. Aber, und das ist die Hauptsache, auch der ist nicht zu erweisen. Mit der Gottschauung ist keineswegs naturnotwendig und wesentlich die Erkenntnis alles Tatsächlichen gegeben: sonst müßten alle Seligen im Himmel diese Erkenntnis alles Tatsächlichen haben, was wohl von keinem Theologen behauptet wird. Es widerspräche auch der Aussage des Herrn selbst, daß die Engel, die doch immerdar das Angesicht des Vaters sehen, den Tag des Gerichtes nicht kennen. Auch die Natur der Gottschauung zwingt nicht zu dieser Annahme; sie hat zu ihrem primären und unmittelbaren Gegenstand nur Gott selbst in seiner Wesenheit und Dreifaltigkeit; zum mittelbaren und sekundären naturnotwendig nur die möglichen Dinge in größerer oder kleinerer Ausdehnung je nach der größeren oder kleineren Vollkommenheit des lumen gloriae, das zur Gottschauung befähigt; auf die tatsächlich existierenden Dinge kann sie sich nur ausdehnen durch einen besonderen Einfluß Gottes, indem er nämlich den Seligen auch seine freien Dekrete zeigt, von denen die zu erkennenden existierenden Dinge abhängen, oder aber auf eine andere Weise den Intellekt des Schauenden beeinflußt. Zwischen Gott in sich betrachtet und den existierenden Dingen in ihrer Aktualität ist eben kein naturnotwendiger Zusammenhang, sondern die Verbindung ist nur durch die freien Dekrete Gottes hergestellt; diese werden aber von den Seligen in der Anschauung Gottes schon deshalb nicht notwendig erkannt, weil sie keine reale Veränderung in Gott bedingen. Folglich ist der Schluß von der Gott-

schauung Christi auf seine relative Allwissenheit nicht berechtigt. Und deshalb konnte auch *L.* einen Verzicht des Herrn auf die aktuelle Erkenntnis des Gerichtstages annehmbar finden, ohne deshalb auch die Gottschauung folgerichtig abweisen zu müssen. *L.* irrt wohl in bezug auf jene Annahme einer freiwilligen Unwissenheit und findet mit Unrecht eine Stütze derselben bei Bonaventura und Scotus, wie schon früher in dieser Zeitschrift dargelegt wurde (41 [1917] 548 ff), aber man kann ihm nur mit Unrecht eine indirekte Leugnung der Gottschauung Christi zuschreiben. Möglicherweise hat gar *L.* in einer inzwischen erschienenen Neuauflage, die ich nicht einsehen konnte, seine Annahme einer freiwilligen Unwissenheit des Erlösers überhaupt zurückgenommen, wie mit Grund vermutet werden kann[1]).

Im 4. Kapitel widmet *G.* der Lehre der hl. Väter und der Theologen bis zum Beginn der Scholastik eine eingehende Untersuchung. Da es nur einige wenige direkte und ausdrückliche Väterzeugnisse für unsere Lehre gibt, untersucht er umso genauer ihre Aussprüche über die Vollkommenheit der Erkenntnis des Herrn überhaupt und im allgemeinen, um auf diese Weise zu einem indirekten Beweise der Gottschauung zu gelangen.

Er vertritt insbesondere gegen *Lebreton* und *K. Schulte* (Die Entwicklung der Lehre vom menschlichen Wissen Christi) mit Geschick und Erfolg die Behauptung, „daß in der Auffassung von der Wissensvollkommenheit Christi — immer dieselbe Ansicht herrschte“; „ein wirkliches Nichtwissen und Fortschreiten in nicht mißzuverstehenden Ausdrücken findet sich nirgends ausgesagt“. Er schließt mit dem Satz: „Als daher die Scholastik auf Grund dieser Väterlehre zur Behauptung der Gottschauung überging, tat sie nichts anderes, als daß sie aus den allgemein zugegebenen Prämissen die Schlußfolgerung zog“ (S. 104). Leider hat es der Verfasser unterlassen, die Berechtigung dieser Schlußfolgerung darzulegen. Er scheint sie als selbstverständlich zu betrachten; wo er im 2. Kapitel den Väterbeweis in aller Kürze skizziert, bemerkt er nämlich: „das allseits vollkommene Wissen Christi ist nämlich eine conditio sine qua non für die Gottschauung. Hätten die Väter in Christus übereinstimmend

[1]) Tatsächlich sind in der neuesten 4. Auflage (1920), die mir erst während des Druckes zugänglich wurde, die diesbezüglichen Erörterungen vollständig umgearbeitet (p. 296—98 u. 512—44). *L.* schließt sich der gemeinsamen Lehre der Theologen an und vertritt als wahrscheinlichste Erklärung von Mk 12,32 die des hl. *Augustinus*: Quia vero D. N. J. C. magister nobis missus est, etiam Filium hominis dixit nescire illum diem, quia in magisterio ejus non erat, ut per eum sciretur a nobis (Enarrat. in Ps. 37, s. 1,1. M 36,355).

Wissensmängel angenommen, dann wäre es nicht möglich gewesen, später die Gottschauung Christi auszusprechen" (S. 13). — Es zeigt sich hier derselbe Mangel, der oben bezüglich der Ausführungen gegen *Lebreton* betont wurde; es ist die Annahme eines naturnotwendigen, wesentlichen Zusammenhanges zwischen Gottschauung und relativer Allwissenheit; wie dort aus der Gottschauung auf die relative Allwissenheit, so glaubt *G.* hier aus der relativen Allwissenheit auf die Gottschauung schließen zu können. Aber dieser Zusammenhang besteht nicht oder zum wenigsten ist er nicht erwiesen; und deshalb ist wie die erste, so auch die zweite Schlußfolgerung unbegründet und unstatthaft. Das geht schon daraus hervor, daß manche Theologen Christus den Herrn auch durch die scientia infusa alles Tatsächliche, das Vergangene, Gegenwärtige und Zukünftige erkennen lassen. So der hl. *Thomas* selbst (S. th. 3 q. 9 a. 3 u. ibid. q. 11 und *Franzelin*, De Verbo inc. th. 42). — Mit diesem Einwand soll nun keineswegs gesagt sein, daß aus der Väterlehre überhaupt kein Beweis für die Gottschauung Christi geführt werden kann; er läßt sich auf eine andere Weise führen, wie der Verfasser selbst gelegentlich andeutet, nämlich aus der dem Erlöser auch von den Vätern zugeschriebenen allseitigen Fülle und Vollkommenheit der Gnade und Erkenntnis, die nicht bloß einen objektiven, sondern, abgesehen von der scientia experimentalis oder acquisita, auch einen subjektiven Fortschritt ausschließt, nicht bloß eine Erweiterung des erkannten Objekts, sondern auch eine besonders wesentliche Vervollkommnung in der Art und Weise des Erkennens: auch dieser letztere Fortschritt erscheint bei den Vätern ausgeschlossen und das fordert ohne Zweifel den Besitz der Gottschauung. Es ist schade, daß der Verfasser bei seiner Darlegung des Väterbeweises dieses ausschlaggebende Moment nicht genügend betont und des näheren ausgeführt hat; nur auf die Weise gewinnt der Väterbeweis durchschlagende Kraft.

Im 5. und letzten Kapitel bietet *G.* eine eingehende Prüfung und Lösung der von den Gegnern erhobenen Einwürfe, die er meistens schon im 3. Kapitel des näheren dargelegt hat. Es ist für den Leser etwas störend, daß die Darlegung der Einwürfe und ihre Widerlegung nicht unmittelbar mit einander verbunden sind. Im übrigen erscheint die Widerlegung im wesentlichen gelungen, wenn man auch in einzelnen Punkten anderer Ansicht sein kann und nicht alles Dunkel in der schwierigen Frage gelichtet wird. Eine der bedeutendsten Schwierigkeiten, die Vereinbarkeit der Gottschauung und der daraus folgenden notwendigen und beseligenden Liebe Gottes über alles einerseits mit der zum Verdienst bei Gott erforderlichen Freiheit andererseits läßt der Verfasser unerörtert, vielleicht weil sie von den Gegnern für gewöhnlich nicht

erhoben und jedenfalls nicht in ihrer ganzen spekulativen Wucht ausgebeutet wurde. Am eingehendsten werden die Einwürfe *Schells* berücksichtigt und gelegentlich wird mit Recht auf Widersprüche hingewiesen, in die sich *Schell* verwickelt hat. Es hätte auch auf weitere hingewiesen werden können, namentlich den radikalsten und offenkundigsten, den *Schell* dadurch begeht, daß er einerseits die irdische Gottschauung des Erlösers bekämpft, andererseits aber ihm eine derartige Gotteserkenntnis zuschreibt, die wesentlich mit der Gottschauung identisch ist, wie unter anderem aus folgendem Satz erhellt: „Denselben Charakter besitzt Christi Gotteserkenntnis: unmittelbar, durchsichtig, den Vater und den Hl. Geist mit inniger Vertraulichkeit umfassend, eine Erkenntnis von dem Innern Gottes heraus, nicht von der Welt aus durch Schlußfolgerung gewonnen ... Christi Gotteserkenntnis ist aus seinen Worten zu entnehmen: alle athmen die unmittelbare Einsicht ...“ (Dogmatik III S. 132). Mit Recht sagt dazu *Fohle:* das „heißt doch nichts anderes, als in der Sache schließlich zugeben, was man mit Worten bekämpft, nämlich die visio beatifica“ (Dogmatik II[6] S. 145).

In einem kurzen Schlußwort zieht der Verfasser aus seinen Erörterungen das Facit und betont unter Berufung auf den sog. Syllabus Pius X (Satz 32) und ein von Benedikt XV bestätigtes Dekret des hl. Offiziums vom 7. Juni 1918, daß eine Leugnung der irdischen Gottschauung Christi nicht mehr erlaubt sei. Mit Recht. Bei allseitiger Erwägung der Sachlage darf man wohl noch einen Schritt weiter gehen und diese Lehre als proxima fidei bezeichnen, wie ihre Leugnung von *Suarez* und *Petavius* u. a. als proxima haeresi erklärt wurde. Dieser Charakter der Lehre wurde schon früher in dieser Zeitschrift betont und durch einen Vergleich mit der Lehre der unbefleckten Empfängnis vor ihrer Definition illustriert (21 [1897] 185).

Noch einmal sei ausdrücklich hervorgehoben, daß der Verfasser einen wertvollen Beitrag zur Lehre über die menschliche Erkenntnis des Herrn und eine von korrekten Prinzipien ausgehende und im wesentlichen solide und wirksame Verteidigung der irdischen Gottschauung Christi geliefert hat.

Innsbruck. Josef Müller S. J.

Die Psalmen. Übersetzt und kurz erklärt von *Athanasius Miller OSB.*—Beuron. (Ecclesia orans. Zur Einführung in den Geist der Liturgie. Herausg. von Dr. *Ildefons Herwegen*, Abt von Maria-Laach. 4. u. 5. Bändchen), 1. u. 2. Aufl. 12° Freiburg i. Br. 1920, Herder. — Erste Abt.: Das 1. u. 2. Buch (Ps 1—71). Mit einer Einführung in die Psalmen. (XII u. 296 S.) M 11.50; geb. M 15.—. Zweite Abt.: Das 3.—5. Buch (Ps 72—150) nebst einem Anhang. (IV u. 268 S.) M 9.50; geb. M 13.20. In einem Bande zusammengeb. M 26.— u. Zuschläge.

Durch die Constitutio apostolica Pius' X „Divino afflatu" vom 1. Nov. 1911 wurde die altkirchliche Praxis, wöchentlich den ganzen Psalter zu beten, für das römische Brevier wieder zur Geltung gebracht. Welche Wirkung diese Neuordnung des Breviers sofort in der kath. Psalmenliteratur hervorbrachte, hat der unterzeichnete Rezensent in einem größeren Literaturbericht in dieser Zeitschrift 39 (1915) 741—59 gezeigt. Bei der praktischen Bedeutung, welche die Psalmenliteratur für das Breviergebet im allgemeinen wie für die gegenwärtige liturgische Bewegung im besondern hat, seien daher an dieser Stelle zur Vervollständigung des erwähnten Berichtes zuerst die seit 1915 erschienenen wichtigsten kath. Psalmenwerke nachgetragen; dann kann die ausführliche Besprechung des oben angezeigten Werkes folgen.

In neuen Auflagen sind erschienen die Werke von *A. van der Heeren*, Psalmi et Cantica Breviarii. Bruges, Beyaert 1920, und von *A. Schulte*, Die Psalmen des Breviers nebst den Cantica zum praktischen Gebrauche übersetzt und kurz erklärt. Paderborn, Schöningh, 1917. Eine Neubearbeitung seiner Psalmenübersetzung hat ferner herausgegeben *A. Lanner* unter dem Titel: Deutsches Laienbrevier. Freiburg, Herder, 1918. Die Psalmen sind in dieser Ausgabe nach der Ordnung des römischen Breviers aufgeführt und dazu sind an den betreffenden Stellen die Cantica beigegeben. — Eine ehrende Erwähnung verdient hier auch die gelehrte, mit wahrem „Benediktinerfleiß" gearbeitete Untersuchung von Dr. P. *Aemilian Wagner O. S. B.*, Die Erklärung des 118. Psalmes durch Origenes. I—V. Programm des Stiftsgymnasiums Seitenstetten 1916—1920. Es ist ein Versuch, das Werk des Origenes, das dem hl. *Hilarius* von Poitiers und dem hl. *Ambrosius* als Hauptquelle für ihre Kommentare zum 118. Psalme vorlag, nach Aufbau und Inhalt möglichst wiederherzustellen. Die Arbeit, welche bis jetzt bis zur Waw-Strophe vorgeschritten ist, wird wohl noch einige Fortsetzungen erfahren, bis sie abgeschlossen werden kann. Doch läßt sich nach den vorliegenden Teilen schon soviel

urteilen, daß die ernste wissenschaftliche Studie erreicht, was hier überhaupt erreicht werden kann. — Praktisch gerichtet ist dagegen das Werk von P. *Wendelin Meyer O. F. M.*, Die Psalmen, des Priesters Betrachtungsbuch. Paderborn 1915—1920. Die 3 bislang erschienenen Bändchen reichen bis Ps 105. Das 5. Psalmenbuch steht noch aus.

An diese Neuerscheinungen auf dem Gebiete der Psalmenliteratur reiht sich nun würdig an die zweibändige Psalmenerklärung von P. *Ath. Miller*. Daß die Sammlung „Ecclesia orans" einer Psalmenerklärung nicht entbehren konnte, ist klar. Die vorliegende wird sich aber in der Zeit der liturgischen Bewegung bald einen ansehnlichen Freundeskreis erobern und auch ihrerseits wieder zur Förderung der liturgischen Bewegung beitragen, denn sie ist in der Tat „ein handliches Hilfsmittel für ein verständiges Psalmenbeten im Dienste der Liturgie". Von drei Grundsätzen hat sich der Übersetzer bei seiner Arbeit leiten lassen (Vorwort IX—XI):

1) Es soll seine Übersetzung vor allem eine deutsche Übersetzung sein, die unserem Sprachempfinden möglichst gerecht wird. 2) Sodann war der Übersetzer bemüht, in jedem Psalm einen einheitlichen, scharfen, klaren Gedankengang vom Anfang bis zum Ende herauszuarbeiten. Wo es sich um offenkundige Übersetzungsfehler in der Vulgata (LXX) handelt, hat sich der Übersetzer in den meisten Fällen an den weitaus besseren und klareren hebr. Text gehalten. Derartige Abweichungen sind aber jedesmal durch Kursivdruck in Text und Übersetzung kenntlich gemacht. 3) Schließlich bemühte sich der Übersetzer, seine Arbeit äußerlich schon möglichst übersichtlich und brauchbar zu gestalten. Eine Überschrift faßt jeweils kurz den Inhalt des ganzen Psalmes zusammen. Die Psalmen selbst sind dann strophisch genau abgeteilt. Auf die Übersetzung folgt eine kurze Inhaltsangabe, in welcher der Gedankengang des Psalmes möglichst kurz wiedergegeben ist. Dann folgen die notwendigen Erklärungen und Bemerkungen.

Man sieht, daß die Anlage des Werkes durchaus Rücksicht nimmt auf die praktischen Bedürfnisse des Psalmenbetens. Dazu werden noch in einer besonderen „Einführung in die Psalmen" (S. 1—68) alle notwendigen Vorkenntnisse zum Verständnis des Psalmenbuches, der Textgeschichte des lateinischen Psalters (Psalterium Gallicanum), der Kunstform der hebr. Poesie mitgeteilt und Anweisungen zum rechten Psalmenstudium und zum verständigen Psalmenbeten gegeben. Die ernsten, aber wahren Worte des Verfassers über die Notwendigkeit des Psalmenstudiums sollten

vor allem von den Kandidaten des Priestertums recht beherzigt werden. Doch hätte die Frage der Fluchpsalmen eine eingehendere und genauere Darstellung verdient, da es sich hier nicht bloß um die leidenschaftlichen Worte heißblütiger Orientalen handelt, die noch auf dem unvollkommenen Standpunkt des A. T. und seines Sittengesetzes sich befinden, sondern um Affekte inspirierter Schriftsteller. — Ganz richtig sind aber als die beiden Grundgesetze für das Psalmenbeten aufgestellt: 1) Bete die Psalmen als Kind der Kirche, als Glied am mystischen Leibe Christi, in vollkommener Gemeinschaft der Heiligen. — 2) Bete die Psalmen wo möglich immer nach ihrem Literalsinn, bez. (die typischen Psalmen) nach ihrem literalen Vollsinn. Diese beiden Grundsätze sind durch den Hinweis auf die universale Bedeutung der Psalmen schön illustriert: „Das Alte und Neue Testament, Synagoge und christliche Kirche, bilden eine große Kirche Gottes . . . Israel im höheren Sinne ist das auserwählte Volk des Neuen Bundes . . ., Israels Führungen und Geschicke sind zugleich die Führungen und Geschicke der Kirche . . . Das Haus Aaron weist hin auf das Priestertum des Neuen Bundes . . . Jerusalem und Sion stellen die Kirche im höheren Sinne dar, sei es im Stadium des Kampfes und Ringens, sei es als das ‚Himmels-Sion' oder ‚Himmlische Jerusalem', je nach dem Inhalt der Stelle. Der Tempel ist Vorbild unserer christlichen Kirchen, seine Altäre sind unsere Altäre, seine Opfer Vorbilder unserer Opfer, sein Gottesdienst unser Gottesdienst" (S. 57 f). Diese Verwendung der Psalmen wird in der Liturgie, wie bekannt, vielfach durch die Antiphonen als Leitgedanken angedeutet. Freilich ist hier auch dem „angewandten Sinn" ein großer Spielraum gegeben, z. B. bei den Festoffizien, aber — und dies hätte (S. 65) vielleicht noch mehr betont werden können — bei den Ferialoffizien (per annum) ist doch zumeist und zwar recht glücklich durch die Antiphon der Leitgedanke angegeben, in welchem der Psalm in der kirchlichen Liturgie zu beten ist.

Wenn wir uns nun fragen, ob und inwieweit der Übersetzer in der Bearbeitung der einzelnen Psalmen die 3 im Vorwort aufgestellten Grundsätze zur Durchführung gebracht hat, so lautet das Urteil hierüber im allgemeinen günstig. Die Übersetzung ist, obwohl dem deutschen Sprachempfinden möglichst angepaßt, im großen ganzen klar und treu, der sprachliche Ausdruck ist edel. Alle Härten in der Verdeutschung dieses „lateinischen" (!) Psalmentextes und aller Erdgeruch des Bodens, auf dem die Psalmen entstanden sind, lassen sich kaum vermeiden. Auch was die beiden anderen Punkte angeht, das Zurückgehen auf den hebr. Urtext bei Übersetzungsfehlern in der Vulgata (LXX) und die strophische Gliederung der Psalmen, ver-

dienen die Bestrebungen des Verfassers Anerkennung. Das von ihm für die Strophik (S. 18) vertretene Prinzip: „Strophenabsatz und Gedankenabschnitt decken sich", ist als allgemeines Prinzip gewiß richtig. Und daß für die einzelnen Psalmen noch die Arbeiten von *M. von Faulhaber*[1], *J. K. Zenner*[2], *N. Schlögl*[3] u. a. zu Rate gezogen wurden, ist wiederum zu billigen. Doch scheint es dem Referenten, daß *M.* bei der strophischen Gliederung nicht immer das Richtige getroffen hat, und daß auch hinsichtlich der Berücksichtigung des hebr. Urtextes noch manche billige Wünsche erfüllt werden könnten. Die folgenden Bemerkungen, welche sich bei der Durcharbeitung des Psalmenwerkes ergeben haben, und die aus praktischen Gründen in der Reihenfolge der Psalmen vorgelegt werden, dürften dies zeigen.

Die richtige strophische Gliederung des 3. Psalmes bietet *K. Zenner* in seiner ersten Bearbeitung des Psalmes in ZkTh 15 (1891) 690—704. Zu dieser Abteilung stimmt das von *M. von Faulhaber* betonte Kriterium des Subjekts- und Adressenwechsels. V. 2—4 redet der Dichter Jahwe an; V. 5—7^a spricht der Dichter von sich selbst in der 1. Person: „Meine Rede ist u. s. w."; V. 7^b—9 folgt wiederum die Anrede an Jahwe. — In Psalm 4 aber folgt auf die Bitte um die göttliche Hilfe (V. 2) in den VV. 3—6^a der Tadel, der gerichtet ist an verzagte Freunde, nicht Feinde (s. die Kommentare von *Hoberg*, *Thalhofer-Wutz*, *Baethgen*, *Duhm*) und in den VV. 6^b—9 der Ausdruck freudiger Zuversicht. — In Psalm 5 ist die erste Strophe V. 2—4 hebr. = 2—5^a Vulg. Die Deutung: „Frühmorgens schon steh ich vor dir betrachtend", ist nicht ganz zutreffend. Der Sinn ist: jam tempore matutino *ad sacrificium sto* coram te et respicio ad te, auxilium a te exspectans. Mit dem Erscheinen der Morgenröte begann das Morgenopfer. — Zum Chorlied Ps 7 und spez. zur schwierigen Stelle Ps 7,5 vgl. *J. Hontheim*, Beiträge zur Erklärung des 7. Psalmes (ZkTh 21 [1897] 368—372). — In Ps 8,6 ist die Übersetzung der LXX (Vulg.): „minuisti eum paulo minus ab *angelis*" nicht zu ändern in: „paulo minus a *Deo*", wenn auch Hieronymus dafür eingetreten ist. S. Hebr 2,7—9 u. vgl. *M. Flunk*, Expositio in Psalmos. Fasc. 1^2 pp. 119 s. — Ps 11 (12),6 verdient LXX (Vulg.) vor TM, der verderbt ist, den Vorzug. — Zur Überschrift von Ps 21 (22): „Hindin der Morgenröte" s. jetzt *R. Eisler*, Die kenitischen Weihinschriften der Hyksoszeit. S. 149, A. 2. Vgl. *P. Rießler*, ThQS 101 (1920) 312. Nach *Eisler* bedeutet der Ausdruck wörtlich: „Säule der Morgenröte" = „beim Morgen-

[1]) Die Strophentechnik der biblischen Poesie. Kempten 1914.

[2]) Die Chorgesänge im Buche der Psalmen. Freiburg i. Br. 1896.

[3]) Die Psalmen. (Die Heiligen Schriften des Alten Bundes III, 1). Wien 1915.



grauen". Es dürfte daher der Ausdruck eine liturgische Note sein, welche besagt, daß der Psalm beim Morgenopfer gesungen wurde, das ja (s. oben zu Ps 5) mit dem Erscheinen der Morgenröte begann. Eine Bemerkung eines „tüftelnden Schriftgelehrten" braucht der Ausdruck aber, wie *Eisler* meint, keineswegs zu sein. — Ps 28 (29),9 wäre der Text „vox Domini *praeparantis cervos*" richtig zu stellen in: „Jahwes Donner dreht Baumriesen (Eichen) im Kreise" (*Zenner*) oder „Jahwes Donner macht tanzen die Eichen" (*Schlögl*). Es ist zu lesen אֵילוֹת für אַיָּלוֹת! — Zur Anmerkung von Ps 50 (51),9 ist zu fragen: Ist der biblische Hyssop wirklich „wilder Thymian"? S. *L. Fonck*, Streifzüge durch die biblische Flora S. 105—110. — Der schwierige Psalm 67 (68) ist im allgemeinen glücklich übersetzt. Für einzelne Verbesserungen könnte noch dienen *J. Hontheim*, Bemerkungen zu Ps 68 (ZkTh 21 [1897] 738—47) u. für die erste Strophe *M. von Faulhaber* a. a. O. S. 9. — Bei Ps 68 (69) wäre noch klarer zu bemerken gewesen, daß mit V. 30 ein neuer (2.) Psalm aus der Zeit des Exils beginnt, der aus liturgischen Gründen mit dem älteren davidischen Psalm verbunden wurde. Auf den Umstand: „inter psalterii psalmos nonnullos esse sive Davidis sive aliorum auctorum, qui propter rationes liturgicas et musicales, oscitantiam amanuensium aliasve incompertas causas in plures fuerint divisi vel in unum conjuncti" (Decretum Comm. Biblic. de auctoribus et tempore compositionis psalmorum n. VI) hätte in der Einführung wenigstens aufmerksam gemacht werden können. Beispiele hiefür sind: Ps 6 und Ps 12 (13); (s. *Zenner-Wiesmann*, Die Psalmen I S. 299—309; *M. Flunk* a. a. O. S. 171—72). Ps 24 und 15 (Vulg. 23 und 14). (S. ZkTh 23 [1899] 364—66 39 [1915] 404—407). Ebenso wären die „Epiphonemata liturgica" nach demselben Dekret der Bibelkommission öfters hervorzuheben gewesen: z. B. Ps 2,13; Ps 10 (11),8; Ps 17 (18),51.

Ps 77 (78),13 ist nach dem Hebräischen (vgl. Ex 15,8) zu übersetzen: „Und er ließ das Wasser feststehen wie einen Damm". Die Übersetzung der LXX (Vulg.): et statuit aquas *quasi in utre* beruht hier auf einer Verwechselung von נֵד „Damm" mit נֹאד = כְּנֹאד „Schlauch". — Ps 80 (81) ist ein Chorlied. Die strophliche Gliederung ist von *Zenner-Wiesmann* (S. 217 f) richtig gegeben. Der Text bietet verschiedene Schwierigkeiten; aber so viel ist klar, daß TM mit der Lesung: „Ich habe enthoben der Last seinen Rücken u. s. w." recht hat. — Auch Ps 90 (91) ist ein Chorlied. S. *J. Lasse*, Der 90. Psalm (ZkTh 21 (1897) 255—63) und *H. Wiesmann*, Ps 91 (LXX, Vulg. 90) in ZkTh 39 (1915) 407—10. In V. 3 ist zu lesen: liberabit *me* = יַצִּילֵנִי. TM ist hier nach LXX א ART Vulg. Copt. zu verbessern. — Zu Ps 92 (93),4 s. die Bemerkung von *J. K. Zenner*

in ZkTh 17 (1893) 173 und *J. Knabenbauer*, Com. in Psalmos p. 344. — Für die Erklärung des Fluchpsalmes 108 (109) und damit für die Bemerkungen des Verfassers in der „Einführung“ (I S. 41 ff; 59 f) hätte wohl der Aufsatz von *Fr. Zorell*, Psalm 108 (109) „Deus laudem meam“ in ZkTh 37 (1913) 414—21 Berücksichtigung verdient. — Der schwierige Text Ps 109 (110),3 ist, mit Rücksicht auf die Anlage und den Zweck des Buches wohl mit Recht, einfach nach der Vulg. übersetzt. In V. 5 aber bezeichnet der Ausdruck „Dominus a dextris tuis“, wie V. 1 und die folgenden VV. 6—7 lehren, den Messiaskönig. Dieser ist das Subjekt, auf welches alle Aussagen der Schlußstrophe V. 5—7 gehen. — Über die Gliederung der beiden Psalmen 113 = hebr. 114 und 115 hat wohl am besten gehandelt *M. von Faulhaber* in seiner Erklärung der Vesperpsalmen der Sonn- und Feiertage. Straßburg 1906, zuerst erschienen im Straßburger Diözesanblatt 24 (1905). Eine Benützung dieser ebenso geistvollen wie lehrreichen Arbeit ist sehr zu empfehlen. — Ps. 120 (121),1 ist Fragesatz: „von wo wird Hilfe mir kommen?“ — Für die Erklärung und strophische Gliederung des Psalmes 131 (132) ist die Abhandlung von *J. K. Zenner* in ZkTh 20 (1896) 378—94, wieder abgedruckt und teilweise verbessert (z. B. in der Übersetzung von V. 6) in seinem Werke: Die Psalmen nach dem Urtext I S. 311—27 von großem Werte. Auch die verbesserte Lesung „Sion“ in V. 15 verdiente allgemeine Annahme. — Zu Ps 147 wird von *M.* zwar bemerkt, daß er die Fortsetzung von Ps 146 sei. Aber die strophische Gliederung ist nicht gut getroffen. Doch möge der Kürze halber der Hinweis auf die Kommentare von *F. C. Ceulemans* und *N. Schlögl* genügen.

Dem 2. Bändchen hat der Verf. noch drei Anhänge beigefügt: ein alphabetisches Verzeichnis der lateinischen Psalmenanfänge, eine Übersicht über die Verteilung der Psalmen auf die einzelnen Fest- und Tagzeiten im römischen und benediktinischen Brevier sowie eine Zusammenstellung der Psalmen nach inhaltlichen Gesichtspunkten für den Privatgebrauch. Die im Vorwort zum 1. Bändchen in Aussicht gestellten Tabellen über die Psalmenverteilung konnten besonderer Schwierigkeiten halber nicht geboten werden. Alles in allem haben wir in dieser Psalmenerklärung von *P. Miller* ein praktisch angelegtes Buch, das ein verständiges Psalmenbeten im Geiste der kirchlichen Liturgie fördert und zu tieferem Psalmenstudium anregt.

Innsbruck. Josef Linder S. J.

Alttestamentliche Predigten. In Verbindung mit *J. Nikel, N. Peters, A. Rösler, Fr. Stingeder* herausgegeben von P. Dr. *Tharcisius Paffrath O. F. M.* 8° Paderborn, Schöningh. 1. Heft: Job (I), von *Wigbert Reith O. F. M.* 1917. 52 S. M 1.—. — 2. u. 3. Heft: Abraham, von *Th. Paffrath O. F. M.* 1918. 119 S. M 2.40. — 4. Heft: Samuel, von *Emil Kaim.* 1918. 59 S. M 1.10. — 5. Heft: Joseph (Wege der Vorsehung), von *Joh. Engel.* 1919. 180 S. M 1.25. — 6. u. 7. Heft: Die Weissagungen des Alten Testamentes vom kommenden Erlöser, von Prof. *P. Heinisch.* 1919. 180 S. M 3.60. — 8. Heft: Job (II), von P. *W. Reith* 1919. 61 S. M 1.50. — 9. Heft: Noe, von *M. Kreuser.* 1920. 63 S. M 3.60. — 10. Heft: Elias, von *A. Cohnen.* 1920. 80 S. M 4.— (dazu 40% Teuerungszuschlag).

Die hier angezeigten „Alttestamentlichen Predigten" bilden das Gegenstück und die notwendige Ergänzung zu den im gleichen Verlage erscheinenden „Neutestamentlichen Predigten". Siehe hierüber diese Zeitschrift 44 (1920) 444—48. Nachdem nunmehr über das A. T. 10 Hefte vorliegen, läßt sich auch über Wert und Bedeutung dieses Unternehmens ein entsprechendes Urteil abgeben. Hervorgegangen ist dasselbe aus dem Bestreben, der Heiligen Schrift unter den Stoffquellen der Predigt den ersten Platz zuzuweisen und zugleich den Predigern in praktischer Handreichung zu zeigen, wie dieses Ziel in zeitgemäßer Form erreicht werden könne.

Das Programm des Herausgebers ist in den folgenden Leitsätzen ausgesprochen: 1) Das ganze Alte Testament soll, soweit es sich dafür eignet, in Predigten bearbeitet werden. Dabei bleiben alle kritischen und strittigen Ausführungen ausgeschlossen. Nur der durch die Inspiration in seiner Wahrheit und Bedeutung verbürgte praktisch religiöse Gehalt der heiligen Bücher soll unserem Zwecke dienstbar gemacht werden. — 2) Es wird ein besonderer Nachdruck darauf gelegt, daß die Predigten nicht bei theoretischen Erörterungen, geschichtlicher Erzählung und Erklärung oder dogmatischer Darlegung stehen bleiben. Es sollen vielmehr die praktischen Folgerungen für das christliche Leben — natürlich im engsten Anschluß an den behandelten Bibelabschnitt — den verdienten Raum erhalten. 3) Die einzelnen Personen und Geschehnisse werden unter ständiger Rücksichtnahme auf die Umstände und Zustände der betreffenden Periode behandelt, um dadurch das Interesse, die Ergiebigkeit und die Wirkung der Predigt zu erhöhen. 4) Auch sollen die beiden Testamente, die Vorbereitung und die Erfüllung, in innige Beziehung zueinander gebracht werden.

Diese Leitsätze werden wohl die Zustimmung der Schrifterklärer wie der Homileten finden. Damit ist die Aufgabe des

Rezensenten von selbst gegeben: Er hat vor allem zu prüfen, ob und inwieweit die veröffentlichten Arbeiten diesen Leitsätzen tatsächlich entsprechen. Das kann auch im allgemeinen bejaht werden. Im einzelnen aber ist zu sagen:

Am besten durchgeführt sind die Leitsätze vom Herausgeber selber in seinen Predigten über Abraham. Der reiche praktisch-religiöse Gehalt der Abrahamsgeschichte ist klar und schön zur Darstellung gebracht und überzeugend und ungezwungen auf das christliche Leben der Gegenwart angewendet. Zu Predigten über den Glauben, Gottes Gerechtigkeit, uneigennützige Nächstenliebe u. s. w. ist hier ein dankbarer und fruchtbarer Stoff geboten. Nach diesem Muster sollten auch die noch ausstehenden Bändchen gearbeitet werden.

Den Predigten des Herausgebers zunächst kommen die Predigten von *Emil Kaim,* Stadtpfarrer in Cannstatt, über Samuel und von Pfarrer *Johannes Engel* über Joseph. Da die Jugendgeschichte Samuels zu einem guten Teil Familiengeschichte ist, so hat Kaim seinen Stoff unter dem einheitlichen Gedanken der „Familie" zusammengefaßt und dabei geschickt die gegenwärtigen Nöten der Familie und deren Heilung behandelt. Bei der Josephsgeschichte war der einheitliche Gedanke: „Wege der Vorsehung" eigentlich von selbst gegeben.

Mehr lehrhaften Charakter tragen an sich die akademischen Vorträge von Prof. *Paul Heinisch* über die Weissagungen des A. T. von dem kommenden Erlöser. Daß hier die praktischen Anwendungen zurücktreten, liegt in der Natur des Stoffes; doch fehlen sie keineswegs ganz. Dafür werden diese Vorträge im katechetischen Unterricht umso bessere Dienste leisten.

Höhere Anforderungen aber stellen die Predigten von P. *Wigbert Reith* über Job, von *M. Kreuser,* Religionslehrer in Aachen, über Noe, und von Prof. *A. Cohnen* (Düsseldorf) über Elias. Im 1. Hefte über Job erscheint der Inhalt der beiden ersten Kapitel etwas zu weit ausgesponnen, und die Predigt über das 3. Kapitel läßt die 3 Teile desselben und damit die vom Dichter beabsichtigte Steigerung der Klage Jobs nicht genügend klar hervortreten. Lobend muß aber anerkannt werden, daß es P. *W. Reith* sehr gut verstanden hat, seine rhetorische Redeweise der Sprache des Dichters anzugleichen. Doch setzen seine Predigten ebendeswegen gebildete Hörer voraus. Und ähnliches gilt von den Predigten über Noe und Elias, wenn es auch nicht schwer fallen dürfte, dieselben einem gewöhnlichen gemischten Hörerkreis richtig anzupassen.

Kritische und strittige Fragen kommen in den Predigten an sich

nicht zur Erörterung. Sie können daher vom Kritiker dieser „Alttestamentlichen Predigten“ zurückgestellt, jedoch nicht ganz übersehen werden, falls die vorgebrachten Ansichten zu kritischen Bemerkungen Anlaß geben. Da fällt zunächst auf, daß die Einheitlichkeit in der Wiedergabe der Schrifttexte fehlt. P. *W. Reith* legt in seinen Predigten über Job den Text der Vulgata nach der Übersetzung von *Arndt* zugrunde; Prof. *Heinisch* dagegen bemerkt als Exeget von Fach in seinem Vorwort: „Da es sich um den biblisch-theologischen Nachweis handelt, daß der Erlöser im A. T. geweissagt ist, so sind die Schriftstellen nach dem Urtext gegeben worden, dessen Berücksichtigung ja auch von der Enzyklika Providentissimus Deus Leos XIII empfohlen wird. Die Vulgata bietet zuweilen nicht den richtigen Text oder ihre Wiedergabe des Textes ist leicht mißverständlich, wie z. B. aus den Worten „oblatus est, quia ipse voluit“ Is 53,7 öfter der Opfertod des Messias bewiesen wird, während der hl. *Hieronymus* dieselben interpretiert: oblatus est Pilato“. Diese Vorsicht und Umsicht des Exegeten *Heinisch* war bei seinen biblisch-theologischen Vorträgen wohl am Platze. Aber auch sonst sollte, wo es notwendig ist, die homiletische Erklärung und Verwertung auf dem richtig erfaßten Schrifttexte beruhen, wenn auch im allgemeinen die offizielle Vulgata-Übersetzung von [*Allioli*-]*Arndt*, die ja doch zumeist in unsere kirchlichen Vorlesebücher und die Lehrbücher der Biblischen Geschichte Aufnahme gefunden hat, zugrunde zu legen ist. *Arndt* versäumt es ja auch nicht, auf die etwaigen Unterschiede zwischen der Vulgata und dem Urtext aufmerksam zu machen. Bietet man, wo es notwendig ist, sogleich den richtigen Schrifttext, dann ist gar nicht so selten sofort die Schwierigkeit behoben, welche in der mißverständlichen Übersetzung der Vulgata liegt. Aber nur, wo es zur Hervorhebung des richtigen Schriftsinnes notwendig ist! Daher wäre es bei diesen populären oder doch populär-wissenschaftlichen Arbeiten zu vermeiden, daß auf Kosten eines einheitlichen bekannten Schrifttextes von den einzelnen Mitarbeitern in der Wiedergabe des zu behandelnden Textes zu frei verfahren wird. Findet etwa der [*Allioli*]-*Arndt*-Text nicht den Beifall der Mitarbeiter, so wähle man einen anderen, vielleicht den Text von *Jakob Ecker*, aber man wähle für die ganze Sammlung — von den notwendigen Ausnahmen bei einzelnen Texten abgesehen — denselben einheitlichen Text.

Die von dem einen oder anderen Mitarbeiter, so von *Engel* (Joseph S. 47) und *Cohnen* (Elias S. 8 u. ö.), gebrauchte Unform „Jehova“ sollte endlich auch aus unsern populären Schriften verschwinden, nachdem sie in wissenschaftlichen Werken schon lange, und wie wir ja wissen mit Recht, kein Bürgerrecht mehr besitzt.

In seinen Predigten über Abraham läßt *Paffrath* (S. 26) den König von Sodoma in den Asphaltgruben umkommen und erklärt dann zur Hebung der dadurch entstehenden Schwierigkeit den in der Melkisedek-Geschichte auftretenden König von Sodoma als den Nachfolger des umgekommenen (S. 29). Diese Erklärung wird freilich von manchen Exegeten vertreten, ist aber gleichwohl nicht recht wahrscheinlich. Ich verweise diesbezüglich auf meine Ausführungen in meinem Werke: „Geschichte des Alten Bundes" S. 325—26. — Weiters spricht *P.* im 13. Abschnitt S. 89 vom „Vulkanischen Charakter der Westküste des Toten Meeres" und meint S. 90, daß bei der Katastrophe von Sodoma und Gomorrha „ein gleichzeitiger vulkanischer Ausbruch mitgewirkt habe". Diese Ansicht wird aber von der neueren geologischen Forschung verneint. „Lavamassen sowie vulkanische Schlacken und Asche, von denen man manchmal in älteren Pilgerberichten liest, gibt es wenigstens auf der West- und Südseite des T. M. überhaupt nicht". So der Forscher *M. Blanckenhorn* in seiner Schrift: „Das Tote Meer und der Untergang von Sodoma und Gomorrha" S. 43. Die von *B.* gegebene Erklärung der Katastrophe durch ein tektonisches Erdbeben (A. a. O. S. 41—43) wird auch von anderen Geologen wie *Joh. Elbert* und *K. Meusburger* und Archäologen wie *H. Vincent* und *F. M. Abel* gebilligt.

Stadtpf. *Kaim* hat wirklich nicht recht gelesen, wenn er (Samuel S. 39) meint, daß der Ausdruck „Kinder des Teufels" d. i. richtiger „filii Belial" (Vulg.) = „nichtsnutzige Menschen" außer 1 Sam 2,12 nur noch zweimal in der Schrift sich finde. Dieser Ausdruck findet sich mit einigen Variationen wenigstens 20 mal in den biblischen Büchern. Auch ist sein „rhetorice dictum" zum Tode von Ophni und Phinees: „Zwei Gräber im Wüstensand!" (S. 45) zu beanstanden. Denn das Schlachtfeld von Aphek lag doch wohl in dem Hügelgelände, das dem Gebirge von Juda zur Küstenebene hin vorgelagert ist; das ist jedoch kein Wüstenland.

Im Buche von Prof. *Heinisch* bedürften zwei Abschnitte einer Verbesserung und Vertiefung: die Erklärung des Proto-Evangeliums und der Wochenprophetie Daniels. Die Beziehung des Proto-Evangeliums zur seligsten Jungfrau ist nicht zur Sprache gebracht, obwohl sie doch nach den bekannten Worten der Bulla dogmatica Pius' IX nicht zu umgehen ist. Der Auffassung sodann, daß der Prophet Daniel mit den 70 Jahrwochen nicht einen genauen Zeitpunkt habe angeben wollen und daß die 70. Woche noch andauere und sich erstrecken werde bis zum Ende der Zeiten (S. 49), sowie den weiteren daraus gezogenen Folgerungen (S. 51) muß der Rezensent widersprechen. Werden denn nicht die 70 Wochen nach bestimmten Ereignissen abgeteilt in 7 Wochen und 62 Wochen und wird nicht von der 70. Woche gesagt,

daß in der Mitte derselben Schlacht- und Speise-Opfer abgeschafft werden? Womit und wodurch ist denn die Abschaffung der alttestamentlichen Opfer gegeben? Doch durch den Opfertod des Messias! Wenn nun dieser also in der Mitte der 70. Jahrwoche erfolgte, wie soll da diese noch andauern, ja sich bis zum Ende der Zeiten erstrecken?

In den Ausführungen über die typische Bedeutung der Arche Noes schreibt *M. Kreuser* (S. 20—21) den Satz: „Jeder, der von seinem noch so falschen Glauben überzeugt ist, der in seinem Glauben ehrlich Gott sucht, kann selig werden". Dieser Satz kann, wie er liegt, leicht mißverstanden werden. Auf Grund und mit Berufung auf Hebr 11,6 und 1 Tim 2,4 hätte der Verfasser seinen Gedanken, daß Gott will, daß alle Menschen selig werden, besser und klarer zum Ausdruck bringen können. In der Erklärung der Weissagung Noes aber hätte er sich enger an die richtige Auffassung von *Heinisch* anschließen sollen, denn möglichste Einheitlichkeit der Lehrmeinungen ist für ein solches populär-wissenschaftliches Werk, wie es die „Alttestamentlichen Predigten" sind, recht wünschenswert.

Ein Gedanke noch drängt sich dem Referenten am Schlusse dieser Besprechung auf. Das Schlagwort: „Wozu denn noch das A. T. im christlichen Religionsunterricht und in der Schule?" verwirrt manche Köpfe. Ja *Friedrich Delitzsch* schreibt in seiner von allen wissenschaftlichen Faktoren mit Recht abgelehnten antisemitischen Tendenzschrift: „Die große Täuschung" S. 93: „Alle diese alttestamentlichen Bücher von Genesis bis Daniel haben in religiöser Beziehung für uns Jetztlebenden, insbesondere für uns Christen, schlechterdings keine Bedeutung". Und S. 95 fügt er hinzu: „Das sog. ‚Alte Testament' ist für die christliche Kirche und damit auch für die christliche Familie vollkommen entbehrlich". Bei gebildeten Christen, welche wie die Schönheit so den tiefen religiösen Gehalt der hl. Bücher des A. T. kennen und die Entfaltung der göttlichen Offenbarung in der Vorbereitung des Erlösungswerkes staunend bewundern und verehren, werden solche „Dicta" rassenantisemitischer Tendenz nicht verfangen; für weitere Kreise aber wird ein „Argumentum ad hominem" vielleicht bessere Dienste leisten. Ein solches bieten diese 10 Hefte „Alttestamentlicher Predigten". Sie sind eine allen verständliche, schöne Apologie der göttlichen Offenbarung des Alten Bundes, der ewigen Geltung des hier niedergelegten göttlichen Sittengesetzes und damit seiner Bedeutung für das christliche Leben aller Zeiten.

Innsbruck. Josef Linder S. J.

Martin Kegel, **Die Kultus-Reformation des Josia.** Die Aussagen der modernen Kritik über II Reg 22. 23 kritisch beleuchtet. Leipzig 1919, A. Deichert. 8°. VI u. 127 S. M 9.60.

Der Bericht über die Kultusreform des Königs Josias (2 Kön 22. 23) „bildet den Ausgangspunkt für die neuere Pentateuchforschung und ist somit eine Voraussetzung des modernen Verständnisses vom A. T.“[1]; d. h. „man glaubt, mit Hilfe desselben einen gesicherten Punkt in der Entwicklung der israelitischen Gesetzesliteratur aufzeigen zu können, von dem aus man die gesetzlichen Partien nach vorwärts und rückwärts orientieren kann“. Mit diesen Worten leitet *K.* seine Untersuchung ein und fügt (S. 2), um den Stand der Frage nach Anschauung der modernen Kritik noch deutlicher hervorzuheben, bei: „*Wellhausen*[2]) erklärt sogar in der von ihm beliebten Tonart, es lasse sich nur mit denen wissenschaftlich verkehren, die das dt. Bundesbuch nicht als z. Z. des Josias wieder aufgefunden, sondern als damals erst geschaffen ansehen“. Trotz vielfachen Widerspruches ist diese Ansicht bei den Vertretern der *Wellhausen*'schen Schule die herrschende geblieben; ja was selbst die Behauptung angeht, daß das Dt „ein literarischer Betrug“, oder mindestens „eine Mystifikation“ war, „haben wir“, sagt *C. H. Cornill*[3]), „die Pflicht, dieser Frage fest ins Angesicht zu schauen und uns mit ihr abzufinden“.

Die Stellungnahme der kath. Einleitungswissenschaft ist bekannt. Meinungsverschiedenheit herrscht eigentlich nur darüber, ob das im Tempel aufgefundene Gesetzbuch auf das Deuteronomium zu beschränken oder auf den Pentateuch auszudehnen sei. Zu begrüßen ist, daß jetzt auch positiv gerichtete prot. Gelehrte den Kampf gegen die herrschende Schule aufs neue wieder aufnehmen. Pfarrer und Oberlehrer *Martin Kegel,* der als Studieninspektor am Predigerseminar in Wittenberg 1911 seine Studie über *Wilhelm Vatke* und die *Graf-Wellhausen*'sche Hypothese veröffentlichte und dabei dieselbe mehr indirekt vom Standpunkte des älteren *Vatke* aus angriff, geht mit diesem neueren Werke zum offenen Angriff über. Während *Johannes Dahse*[4]) den e i n e n

[1]) So *A. Filemon Puukko,* Das Deuteronomium (Beiträge zur Wissenschaft vom A. T., hsg. von *R. Kittel,* Heft 5) S. 1.

[2]) Prolegomena zur Geschichte Israels[5] S. 9.

[3]) Einleitung in die kanonischen Bücher des A. T.[7] S. 36.

[4]) Textkritische Bedenken gegen den Ausgangspunkt der heutigen Pentateuchkritik (Archiv für Religionswissenschaft 6 [1903] 305—319); Textkritische Materialien zur Hexateuchfrage, Gießen 1912; Naht ein Umschwung in der Pentateuchkritik? (Neue kirchl. Zeit-

Ausgangspunkt der modernen Pentateuchkritik, die Gottesnamen der Genesis, einer sehr beachtenswerten Kritik unterzog und die Schwächen der auf dem Wechsel der Gottesnamen sich aufbauenden Quellenscheidung offen darlegte, unternimmt jetzt der Verf. eine neue kritische Prüfung des anderen Ausgangspunktes der Pentateuchkritik, nämlich des für die Datierung der Pentateuchquellen, sagen wir es ruhig, von der Kritik so sehr mißdeuteten Berichtes über die Kultusreform des Königs Josias.

K. unterzieht die Aufstellungen der Gegner einer sachlichen und besonnenen Kritik. Gut sind seine Bemerkungen gegen die „Betrugshypothese" und die Stellung des Propheten Jeremias zur Kultusreform des Josias und zum Dt. Mit Recht betont er auch, daß es dem König bei seiner Reform in erster Linie auf die Kultusreinigung ankam und nicht auf die Kultuskonzentration, und ferner, daß ein Gesetzbuch, welches so durchgreifende Forderungen aufstellte, durch eine starke, unanfechtbare Autorität gestützt sein mußte. Welches war diese Autorität? Diese war nach dem Urteile des Verfassers des in Frage kommenden Quellenberichtes 22,3—23,21, bezw. des Redaktors der Königsbücher keine andere als Moses. Denn „selbst wenn II Reg 23,25 der Name Moses nicht erwähnt wäre, müßten wir aus II Reg 23,22 schließen, daß ... das josianische Gesetzbuch für mosaisch gehalten worden ist; denn die Notiz über das Passah (‚von den Tagen der Richter an') hat nur Sinn, wenn das Josiabuch eben als vor den Tagen der Richter, d. h. aber eben als zur Zeit des Moses entstanden und in Geltung befindlich gewesen angesehen wird" (S. 105).

In der Frage, inwieweit sich aus dem Inhalt des Berichtes der Königsbücher auf den Umfang des aufgefundenen Gesetzbuches schließen läßt, äußert er sich zurückhaltend. Gegen die Behauptung der Kritik, daß der Fund des Helkias nur von sehr mäßigem Umfang gewesen sein müsse, weil man es nach 2 Kön 22,8. 10 zweimal an einem Tage las, macht er geltend, daß in unserem Texte für die Annahme, daß die 22,8; 22,10; 22,14 ff berichteten Vorgänge sich an ein- und demselben Tage abgespielt haben müssen, gar kein Grund vorliege, und daß der Ausdruck וַיִּקְרָאֵהוּ (2 Kön 22,8. 10) vom Verfasser der Chronik (2 Chr 34,18) richtig gedeutet sei durch die Wendung וַיִּקְרָא בוֹ (S. 112—13). Daß das josianische Gesetzbuch in engster Beziehung stand zum Dt, behauptet auch *K.* (S. 118) im Anschluß an die von *Ed. König* (Das Deuteronomium (S. 27) aufgestellte

---

schrift [1912] 748—756); Wie erklärt sich der gegenwärtige Zustand der Genesis? Sonderabdruck aus der „Studierstube". Gießen 1913.

Liste der Übereinstimmungen von Josias Reformen mit den Gesetzen des Dt. Doch will er dasselbe nicht auf das Dt beschränken. „Ich selbst bin der Ansicht“, sagt er (S. 111), „daß unter Josia ein sehr umfangreiches Werk publiziert worden ist“. „Wir nehmen also an, daß unser heutiges Dt mit Sicherheit zu der Publikation des Josias in engster Fühlung gestanden hat, daß aber auch andere Bestandteile des Pentateuchs (zum mindesten das Bundesbuch Ex 20,22—23, 33 und Ex 35,10—26), die sich jedoch in ihrem Umfang nicht mit Sicherheit feststellen lassen, zum Josiabuche gehört haben werden“ (S. 122). Die Worte des Verfassers sind ein schönes Bekenntnis und eine männliche Tat. Doch muß bemerkt werden, daß eine richtigere Wertung und Ausnützung des Berichtes der Chronik und eine entsprechende Berücksichtigung der einschlägigen kath. Literatur — dieselbe ist ganz ausgeschaltet — die Zielstrebigkeit und Klarheit der Arbeit nur hätte fördern können.

Innsbruck. Josef Linder S. J.

Der Wein in der Bibel. Kulturgeschichtliche und exegetische Studie von *Vinzenz Zapletal O. Pr.* (Biblische Studien, begründet von *O. Bardenhewer*, fortgeführt von *J. Göttsberger* u. *J. Sickenberger*. XX. Band, 1. Heft), Freiburg, Herder, 1920. VIII u. 80 S. 8°. M 12.— u. Zuschläge.

Prälat Prof. *Bardenhewer* hat die Fortführung seiner verdienstvollen Sammlung „Biblische Studien“ den Herausgebern der „Biblischen Zeitschrift“ übertragen. Die neue Reihe der Hefte wird mit einer frisch und anschaulich geschriebenen Zusammenstellung alles dessen eröffnet, was die Bibel über den Wein zu berichten weiß. Der in der hl. Schrift wohl bewanderte Verfasser führt uns durch die Länder der Bibel und läßt in schön geordneter Darstellung an uns vorüberziehen, was in gelegentlichen Bemerkungen mitgeteilt wird über Bau und Pflege der Rebe, über Ernte und Verwendung ihrer Frucht, über Gebrauch und Mißbrauch ihres Produktes. Die wichtigsten Stellen sind in mustergültigen Übersetzungen geboten; der Verf. hat sich schon früher als Meister der Übertragung erwiesen.

Als Mangel der Arbeit macht sich mitunter bemerkbar, daß die reiche Literatur nicht überall gebührend verwertet wurde. Von den Quellen wäre neben Bibel und Mišna auch der Talmud und die übrige rabbinische Literatur noch mehr zu verwerten gewesen: in dem nie erwähnten, für den Bibelerklärer sehr brauchbaren Werke von *Samuel Krauss*, Talmudische Archaeologie (3 Bände. Leipzig 1910—12)

wird II 227—243 der umfangreiche Stoff gut gesammelt und verarbeitet dargeboten. Sodann fehlt das für die Erforschung des alten und neuen Palästina in gleicher Weise bedeutsame Palästinajahrbuch 1—14 Berlin 1905—18, herausg. v. *G. Dalman*.

S. 6 scheint der Verf. Glauben zu schenken der Angabe des *Josephus* (B. 3, 10,8 n. 519), daß man „in der Ebene von Genesareth während 10 Monaten reife Trauben pflückte". Der jüdische Schriftsteller hat in seiner bekannten Ungenauigkeit zugleich vom Feigenbaum und Weinstock dasjenige behauptet, was nur vom ersten gilt. Nach der Weinlese, die im Juli, nicht im Sept. beginnt (S. 30) und oft schon im August abgeschlossen ist, kann am Weinstock nichts mehr zu finden sein. — S. 8 f zur Erklärung des Wortes יַיִן wäre zu vergleichen gewesen *A. Walde*, Lateinisches etymologisches Wörterbuch[2], Heidelberg 1910, S. 839 und *V. Hehn*, Kulturpflanzen und Haustiere, 8. Aufl. v. *O Schrader*, S. 581—83 (der Verf. gebraucht S. 2 A. 2 noch die 6. Auflage). — Im Folgenden hätte der Verf. Stellung nehmen sollen gegen den bedauerlichen Mißbrauch, welcher mit den Weinnamen תִּירוֹשׁ und יַיִן tîrôš und jajin in der letzten Zeit getrieben wurde, um einen „alkoholfreien Wein" in der Bibel zu entdecken. Die richtige Erklärung wird unter tîrôš nicht nur den süßen, ungegorenen Most und jungen Wein, sondern den Wein überhaupt verstehen, inwiefern er ein Bodenprodukt ist. Man sehe nur bei *Mandelkern* 513d 514a die 38 Stellen nach, an denen sich das Wort tîrôš findet: in 33 Fällen ist gleichzeitig der andern Bodenerzeugnisse (Weizen und Öl) gedacht, in den übrigen Stellen ist 3mal (Jud 9,13, Is 24,7; 65,18) die Rebe selbst erwähnt und nur Os 4,14 sowie die neu aufgefundene Stelle Eccli 41,25 (30) machen eine Ausnahme. Der zweite Text dürfte dadurch zu erklären sein, daß in jener Anweisung zur Zucht bei Gastmählern statt des so oft wiederkehrenden Wortes jajin einmal zur Abwechslung tîrôš gebraucht wird. Os 4,11 beweist aber zur Genüge, daß der den Verstand nehmende tîrôš nicht als alkoholfreier Wein aufzufassen ist. — S. 17 sind die Namen Edom und Boṣrā aus dem Liede vom Keltertreter Is 63,1 verschwunden; die Übersetzung lautet: „Wer ist es, der daherkommt gerötet, röter die Kleider als ein Winzer?" Ist diese Übersetzung völlig gesichert? — S. 20 ist jener krassen Schilderung von der messianischen Zeit gedacht, welche in der apokryphen Literatur geboten wird und bei welcher die Weinrebe mit einer ins Fabelhafte gesteigerten Fruchtbarkeit eine große Rolle spielt. Neben der Baruch-Apokalypse (29,5) wäre zu erwähnen gewesen die noch überschwänglichere Stelle aus *Papias*, die uns *Irenaeus* 5, 32, 3 (MG 7,1213) aufbewahrt hat. — Desgleichen findet sich die dichterisch wohlgelungene Schilderung von der Kraft des Weines, welche S. 55 aus dem 3. Esdrasbuche

17—24 herangezogen wird, auch bei *Josephus* A 11, 3, 3. — S. 21 f werden die Worte: ἄνθρωπος οἰκοδεσπότης Mt 20,1; 21,33 übersetzt mit: „ein Mensch, ein Hausherr". Hier liegt ein Hebraismus zugrunde: der unbestimmte Artikel wird durch אִישׁ, aram. אנשׁ umschrieben (vgl. Mt 13,28; 18,22: 22,1; AG 21,39; 1 Kor 4,1; 11,28): die Übersetzung hat einfach: „ein Hausvater" zu lauten. — *G. Dalman* hat im Palästinajahrbuch 6 (1910) 30 den Nachweis gebracht, daß die Juden auch im Zeitalter der Mischna den Traubenhonig noch nicht kannten. Es ist zwar bekannt, wie viel Vorsicht beim „argumentum e silentio" anzuwenden ist; allein an der Stelle M. Nedarim 6,7—9 hätte notwendig unter den Traubenprodukten auch der Traubenhonig erwähnt werden müssen, wenn seine Herstellung damals üblich gewesen wäre. Der älteste Text, der nach dem Aufsatz von *S. Krauss* „Honig in Palästina" (ZDPV 32 [1909] 151—164) eine Nachricht vom Traubenhonig zu bringen scheint, stammt aus dem 3. christlichen Jahrhundert. — „Daß die Söhne und Töchter Jobs täglich zusammen schmausten und tranken" (S. 48) ist aus Job 1,4. 13 nicht zu entnehmen. — S. 57 wird die Stelle Eph 5,18 übersetzt: „Berauscht euch nicht mit Wein, in welchem Üppigkeit ist". Diese Wiedergabe scheint die aus unserer Stelle so oft gezogene Folgerung nahezulegen, daß auch der mäßige Weingenuß zur Unkeuschheit führt. Nun sagt aber der Apostel nur vom übermäßigen Genuß, daß er jene schlimmen sittlichen Folgen mit sich bringe: das ἐν ᾧ bezieht sich auf das Zeitwort μεθύεσθαι, nicht auf das Substantiv οἶνος. Somit ist zu übersetzen: „berauscht euch nicht mit Wein, worin Unzucht liegt" (*Ecker:* „denn das führt zur Ausschweifung"). — Dem wohlgelungenen Kapitel 9 über den „Wein beim Paschahmahle" folgt im Schlußabschnitte: „Der Wein beim letzten Abendmahle" eine etwas dürftige Untersuchung über den Tag desselben, welche gar nicht zur Sache gehört und S. 79 in höchst unbefriedigender Weise mit der Erklärung geschlossen wird, „die schwierige Frage, ob das letzte Abendmahl ein Passamahl gewesen sei", werde „unentschieden gelassen". Es wäre darum weit besser gewesen, wenn der Verf. die ganze Frage ausgeschaltet hätte, um dafür einiges andere zu vertiefen.

Möge die Fortsetzung der „Biblischen Studien" nicht, nachdem sie kaum begonnen ist, durch die schlimme Lage des Buchgewerbes wieder in Frage gestellt werden!

Innsbruck. Urban Holzmeister S. J.

Einleitung in Talmud und Midraš. Von *Hermann L. Strack.* 5., ganz neu bearbeitete Auflage der „Einleitung in den Talmud". München, C. H. Beck, 1921. XII u. 233 S. gr. 8°. M 11.—, geb. M 15.50.

Seit 4 Jahrzehnten ist Prof. *Strack* aufs eifrigste bestrebt, die christlichen Bibelforscher mit den reichen Schätzen bekannt zu machen, die in der rabbinischen Literatur zu finden sind. Die Neuauflage beschränkt sich nicht mehr wie früher auf die Rechtsbücher der Juden (Mišna, Tosefta und Talmud), sondern es sind die Bibelkommentare und andere Haggadawerke in die Darstellung mit einbezogen worden.

Wie wichtig das nachbiblische Schrifttum der Juden auch fürs Neue Testament ist und wie es vielfach noch den protestantischen nicht minder als den katholischen Bibelerklärern fremd ist, wird unten S. 334—36 an einem Beispiel (Mt 5,39) erläutert werden. Keiner Begründung aber bedarf die Behauptung, daß die christlichen Bibelforscher einer genauen und wissenschaftlichen Einführung in diese Literatur bedürfen. Diese bietet ihnen der belesene Verf., indem er die Entstehung der genannten Schriften schildert und ihre Verfasser und Sammler, die Organe der jüdischen Überlieferung am Leser vorüberführt in der lückenlos aufgezählten Reihe der Rabbinen; dabei sucht er deren Zeit nach Möglichkeit zu bestimmen und uns in ihre Arbeitsmethode durch die Erklärung der ganz verfehlten „Hermeneutik des Talmuds und der Midraš" Einblick zu gewähren. In einer knappen Inhaltsangabe der 63 Mišnatraktate wird uns das Hauptergebnis ihrer Sammelarbeit geboten; eine Textprobe ergänzt die Darlegung. Ein besonderes Gewicht legt *Str.* auf die Literaturangaben. Sowohl für die handschriftliche Überlieferung als auch für die neueren Bearbeitungen ist Vollständigkeit angestrebt; doch wäre es gut gewesen, zugleich anzugeben, wo man die ältere Literatur zusammengestellt finden kann. Gerne sähe man auch eine treffende Besprechung bei den Hauptwerken erwähnt. Nicht nur Theologen und Historiker, sondern auch Rechtsgelehrte, Mediziner und Naturforscher müssen, sobald sie sich in der Geschichte ihrer Fächer etwas umsehen wollen, zu diesen Zusammenstellungen greifen. — Man nimmt es gerne mit in Kauf, daß das als Nachschlagewerk unentbehrliche Buch gerade keine angenehme Unterhaltungslektüre ist und der gedrängte Stil mit den vielen hebräischen Fachausdrücken den Gebrauch erschwert. Aber jeder, der es durchgearbeitet hat, wird das Urteil wiederholen, das der hl. Hieronymus über eine ähnliche Arbeit abgelegt hat (Ep. 125 ad Rusticum n. 12 ML 22,1079).

Für eine weitere Neuauflage wäre zu empfehlen, einen eigenen Abschnitt über „die Glaubwürdigkeit der rabbinischen Überlieferung" beizufügen und einiges im Buche gelegentlich Angedeutete zusammenzustellen und zu ergänzen. Es wäre dabei namentlich zu verweisen

auf zwei Gesichtspunkte: 1. Das Ereignis des Jahres 70 n. Ch. mußte auf das ganze jüdische Recht einen vielfach geradezu umwälzenden Einfluß ausüben. Das Volk war fortan losgerissen von Grund und Boden, ohne Opfer und nicht mehr anerkannt von den Römern; so mußte alles das, was bisher über Agrar-, Opfer- und Strafgesetze Geltung hatte, eine vom Leben losgelöste und rein theoretische Entwicklung nehmen. Da war es freilich leicht, am grünen Tische jenes humane Gerichtsverfahren auszuklügeln, wie es im Traktate Sanhedrin niedergelegt ist und das mit den Berichten der Evangelien ebenso schwer vereinbar ist wie mit dem strengen mosaischen Gesetze; vgl. *E. Bischof* in d. Theol. Litz. 37 (1912) 358. — 2. Es wäre zu empfehlen eine Überprüfung der Hypothese von *D. Chwolson* (Das letzte Passamahl Jesu, Petersburg 1892. ²Leipzig 1908, bes. S. 13 f. 62 f. 177) von der „alten und neuen Halacha", nach welcher ums Jahr 60 n. Ch. die Pharisäer im Tempel die bis dahin tonangebenden Sadduzäer verdrängten. Auch aus dieser nicht unbegründeten Voraussetzung ergibt sich, daß die ganz im pharisäischen Sinne abgefaßten Bestimmungen der Mišna und ihrer Kommentare keineswegs sofort als für die Zeit Christi geltend anzunehmen sind. — Das Ergebnis dieser Untersuchungen wird erst zeigen, welch hohe Bedeutung die Erforschung des rabbinischen Schrifttums gerade fürs N. T. besitzt: Die Angaben der talmudischen Quellen und der Midraschim haben, wenn sie mit dem N. T. übereinstimmen, auch rein natürlich betrachtet einen viel höheren Zeugenwert und eine größere Glaubwürdigkeit als im Falle eines Widerspruches. Der Grund liegt — abgesehen vom Gesagten — in einem doppelten Umstande: a) in der grundverschiedenen Entwicklung, welche die Religion des rabbinischen Judentums und die des N.T. nach ihrer völligen Trennung nahmen; diese macht eine spätere gegenseitige Beinflussung recht unwahrscheinlich. Somit haben wir bei einer Übereinstimmung zunächst an eine gemeinsame alte Überlieferung zu denken. Dazu kommt b) der viel höhere Zeugenwert des N. T., der sich rein geschichtlich daraus ergibt, daß seine Niederschrift den erzählten Ereignissen viel näher steht als die Mišna und daß sie von Augenzeugen oder unter deren unmittelbaren Leitung erfolgte.

S. 17 wird man nicht klar über die wichtige Frage, welche von den vielen in der Mišna niedergelegten Ansichten als verpflichtendes Gesetz und welche als Sonderlehre einzelner Gelehrten anzusehen ist. Man möchte genauer die Ausnahmen von der gewöhnlichen Regel erfahren, nach der der Sammler die an letzter Stelle angeführte Meinung zu seiner eigenen macht. — In der letzten Zeile von S. 68 muß es statt pT (palästinischer Talmud) heißen bT (babylonischer Talmud). — S. 121 wird der Titel des Rabbi Ḥananja, „mit

dem er regelmäßig benannt wird", „Vorsteher סְגָן der Priesterschaft" dahin erklärt, daß er „wohl der letzte Inhaber dieses Amtes" „zur Zeit des zweiten Tempels war". *D. Chwolsons* erwähnte Hypothese würde diesen Titel entschieden besser erklären. Wenn die Pharisäer um 60 n. Ch. wirklich die Sadduzäer zurückdrängten, so liegt es nahe anzunehmen, daß es ihnen dabei gelungen ist, auch die Stelle des Tempelhauptmanns, des „im Rang dem Hohenpriester am nächsten stehenden Priesters" (*E. Schürer* II[4] S. 321), die bisher sicher in den Händen der Sadduzäer war, durch einen pharisäischen Priester zu besetzen. Man versteht es, daß in den wenigen Jahren bis zum Tempelbrande überhaupt nur ein Mann dieses Amt innehatte. — S. 133 soll dem Redaktor der Mišna „J^e^huda der Heilige" dieser Titel „nicht im Sinne der katholischen Kirche, sondern auf Grund des streng sittlichen Lebenswandels" erteilt worden sein. Die katholische Auffassung sagt ganz dasselbe, denn sie faßt die Heiligkeit im Sinne einer vollkommenen Sittlichkeit, die bei den Heiligen im strengsten Sinne von Gott durch Wunder bestätigt und von der Kirche daraufhin festgestellt und zur Nachahmung empfohlen wird. — S. 188 wäre gelegentlich der jüdischen Geschichte und Chronologie auch zu erwähnen gewesen der Aufsatz von *J. Hontheim*, Zur Chronologie des Seder Olam und des Talmudtraktates Aboda Zara in dieser Zeitschr. 33 (1919) 373—90. — Unangenehm empfunden wird, daß einem so reichhaltigen Werke ein nur 7 Seiten starkes Sachregister beigegeben ist. Es sollte sich nicht auf die hebräischen Worte und die Namen der alten Rabbinen beschränken.

Mit besonderer Freude wird die Nachricht S. V entgegengenommen werden, daß der 72jährige Gelehrte, der „noch nie einen Acht-Stunden-Tag gekannt" hat, uns in Bälde mit einem Werk beschenken wird: „Kommentar zum N. T. aus Talmud und Midrasch von *Herm. L. Strack* und *Paul Billerbeck*". Nach S. 182 wird es im gleichen Verlage (C. H. Beck in München) erscheinen und 3 Bände umfassen. Da der Verf. ebd. die vorliegende Einleitung ausdrücklich als „Vorläufer zu dem größeren Werke" bezeichnet, so sei gleich eine Anregung für dieses gegeben. Ich möchte die Bitte aussprechen, die so schwierige Frage nach dem Tage des letzten Abendmahles, die für sich allein schon ein gründliches Studium der talmudischen Quellen nötig macht, durch eine vollständige Zusammenstellung des gesamten rabbinischen Materials der endgültigen Lösung näherzubringen. Klar tritt bereits das eine hervor, daß die rabbinische Literatur jene zwei Lösungen völlig umschließt, die den 15. Nisan als Todestag des Herrn annehmen, das Harmoniesystem und die Verschiebungstheorie. *H. L. Strack* hat schon seinen Standpunkt (z. B. in der Ausgabe des M.-Traktates

Pesachim, Leipzig 1911 S. 10*) genügend bekannt gemacht. Er hält a) den 14. Nisan für den Todestag des Herrn, wie es allein schon die unzweifelhaft echte, auf Johannes durch den einen Polykarp zurückgehende Tradition fordert (*Eusebius* HE 5, 24, 16 MG 20,508) und er nimmt b) eine Doppelfeier an, wie es gemeinsam vorausgesetzt wird von den Synoptikern und von Johannes (19,14 noch klarer als 18,28). So hat er sich bereits für eine Art des Antizipationssystems erklärt. Die nähere Form, die er gewählt, scheint bisher eher eine reine Vermutung und letzte Ausflucht zu sein als eine Hypothese (doppelte Kalenderzählung!). Es sei darum die Bitte ausgesprochen, jenes System, das *D. Chwolson* im erwähnten Werke niedergelegt hat und das gar manchen als die einzige begründete Lösung erscheint, ernstlich zu überprüfen, Sicheres von Vermutungen zu scheiden und so die Entscheidung kräftig in die Hand zu nehmen.

Innsbruck. Urban Holzmeister S. J.

Beiträge zur Geschichte des biblisch-talmudischen Eheschließungsrechts. Eine rechtsvergleichend-historische Studie von Dr. *Jakob Neubauer* (Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft 24. u. 25. Jahrgang 1919. 1920). Leipzig, J. C. Hinrichs, 1920. XVI u. 249 S. gr. 8°. M 50.—.

In der vorliegenden reichhaltigen Untersuchung behandelt ein Jurist zwei innig verbundene Fragen: 1) welcher Art waren die Ehen der Juden? 2) auf wieviele Akte verteilte sich die Heirat? Zur ersten Frage nimmt der Verf. Stellung, indem er die zwei Lösungen: Kaufehe und Konsensehe (die Raubehe kommt ja nicht ernst in Frage S. 30—32) aufs neue untersucht. Die erste Möglichkeit wird durch den Nachweis abgelehnt, daß das biblisch-talmudische Verlöbnisgeld oder sein Wert für einen Kauf stets zu geringfügig war. Allein damit will *N.* keineswegs der Konsensehe das Wort reden, ja er lehnt diesen Ausdruck entschieden ab (S. 70). Sein Beweis stützt sich auf die Natur der Verträge, wie sie sich fürs biblisch-talmudische Recht im Anschluß an das babylonische entwickelt hat. Dasselbe kannte nur ein „Bargeschäft" (S. 36. 69. 145), „denn nach dem Talmud wird jeder Vertrag nicht etwa durch die Willenseinigung abgeschlossen, sondern die Vorleistung einer Partei [vadium] perfiziert den Vertrag und realisiert ihn gleichzeitig" (S. 79 vgl. S. 86), „das bloße Versprechen hatte nur moralische, keine rechtliche Wirkung" (S. 218). Weiterhin wird für jeden Vertrag bewiesen: „nur eine in Ware, nicht aber in Geldzahlung bestehende Vorleistung bindet die Kontrahenten" (S. 96 vgl. S. 147 die Berufung auf Ruth 4,7 f).

Diese Grundsätze über die Verträge überhaupt werden auf den Ehevertrag angewendet. *N.* unterscheidet in ihm drei Entwicklungsstufen: 1. In der ältesten vollzog sich die Eheschließung in einem einzigen Akte; später hat 2. eine Verteilung auf zwei zeitlich auseinander liegende Vorgänge stattgefunden. Hiebei ist es 3. in nachtalmudischer Zeit zu einer wesentlichen Änderung gekommen.

1. In der archaistischen Periode war die Eheschließung ein reines Bargeschäft und „bestand nur aus einem einzigen rechtswesentlichen Vorgang, und zwar der mit der traditio puellae verbundenen copula carnalis" S. 35 f. Für Babylon vor Hammurapi will der Verf. S. 53 ein Gleiches erschließen. Allein 2. bereits Ex 22,15 und Deut 22,24 wird unterschieden zwischen der mit den vollen Rechtswirkungen eines Ehevertrages ausgestatteten Verlobung (aram. 'ērūsin, später auch qiddūsin genannt) und der Heimführung der „Braut", welche bereits im frühern Akte zur Ehefrau geworden war (laqaḥ; nissū'in). Bei der Verlobung wurde dem Mädchen, wenn es großjährig war, d. h. 12½ Jahre zählte (S. 219), sonst dem Vater desselben der Brautpreis „mōhar" übergeben. Er ist aber weder als Kaufpreis anzusehen noch als Pfand (arrha), sondern als Bürgschaftsgeld (vadium) und „pretium pudicitiae" (S. 208). An die Stelle dieser „Verlöbnisvadia" sei aber schon ziemlich früh die k^e^thûba, die Verlöbnisurkunde, getreten. 3. „Etwa mit dem Beginne unseres Jahrtausends" (S. 199) verlor das jüdische Verlöbnis diese eheschließende Wirkung, um in den „šidukhin" oder „tena'im" sich dem unsrigen anzugleichen („Ringverlöbnis" S. 201). S. 56 wird aber behauptet, daß schon im 3. nachchristlichen Jahrhundert „sich bereits vor die Verlobung" dieser „formlose Vorverlobungsvertrag hineingeschoben hatte".

Was nun den Beweis für die behauptete Urform der Eheschließung betrifft, so ist es wohl nachgewiesen, daß die Tannaiten, d. i. die in der Mišna auftretenden Gesetzeslehrer sich das Eherecht der Noachiten und überhaupt die vormosaischen Gepflogenheiten in dieser Weise vorstellten (S. 38). Allein damit ist noch nicht dargetan, daß diese Auffassung der Geschichte entspricht. Fälle wie die Heirat Lias, der keine Verlobung vorausging, und der Deut 23,13 zugegebene Fall (eine Frau wird aus den Kriegsgefangenen gewählt) sind ebensowenig beweisend wie das Vorgehen der Nachbarvölker. Auch für Babylon scheint *N.* seine Behauptung nicht erwiesen zu haben.

Was über die eigentliche biblisch-talmudische Eheschließungsform — Verlobung und Heimführung — ausgeführt wird, ist den katholischen Bibelerklärern wohlbekannt. Indes können wir aus

N. manches Neue von den Wirkungen des ersten Aktes lernen besonders S. 184—89. Mit Recht faßt *N.* S. 195 das Ergebnis dahin zusammen, daß „aus dem Verlöbnis nur eheähnliche Pflichten erwuchsen, aber „keinerlei spezifisch ehelichen Rechte"; es „zeitigte die negativen Funktionen der Ehe" (vgl. S. 197). Hier hätte man gerne etwas Genaueres gewünscht über die Behauptung, daß der Vollzug der durch die „Verlobung" geschlossenen Ehe vor der Heimführung der Braut als „sittenwidrig" erachtet wurde (S. 45. 56 Anm. 2) und „der Ausschluß eines sexuellen Verkehres der Brautleute bei den Juden religiös motiviert war" (S. 195). Wenn der Verf. sodann zur Heimführung notwendig den Vollzug der Ehe verlangt, kommt er mit dem völlig klaren Berichte Mt 1, 18—25 in Konflikt. Dem völlig abzulehnenden § 13: „Die Verbindung Marias mit Joseph nach jüdischem Rechte" ist zu entnehmen, daß die so oft behauptete Notwendigkeit der copula sich nicht erweisen läßt.

Auf S. 64 begegnen uns zwei sich widersprechende Aussagen: Es „mußte (der urchristlichen Gemeinde) klar sein, daß das erwähnte Dogma [von der Jungfräulichkeit der mit Joseph vermählten Gottesmutter] eine contradictio in adiecto bedeute". Dann heißt es aber gleich: „Wohl aber ist der Standpunkt der Kirche zur Not zu verstehen, wenn die damalige Doktrin die copula carnalis, obwohl sie in der Regel direkt nach der Eheschließung stattgefunden hatte, doch nicht mehr für essentiell erachtete, sondern sich längst mit der chuppa [dem Betreten des Brautzeltes] allein begnügt hatte". Ist damit nicht jeder Widerspruch nicht „nur zur Not", sondern völlig ausgeschaltet? Daran ändert nichts, „daß der überwiegende Teil der urchristlichen Gemeinde aus Juden . . . aus den niedrigen Volksschichten bestand, . . . welchen die einschlägigen juristischen Theorien gewiß (!) nicht geläufig waren und bei denen gerade, wie wir schon mehrfach [wo?] sahen, die copula carnalis noch geradezu als condicio sine qua non eines matrimonium galt" S. 65. Könnte man besser die katholische Auffassung verteidigen? Nirgends findet man einen Beweis, daß der copula die erwähnte Bedeutung zugeschrieben wurde (S. 51. 191. 203. 224—226) oder daß die Paranymphen dies „als Zeugen zu konstatieren hatten". (S. 61). Überall treffen wir nur unbewiesene Behauptungen.

Sodann ist unrichtig, was S. 68 zu lesen ist: „Der Charakter des Verhältnisses zwischen Maria und Josef war in der patristischen Zeit nicht schärfer umstritten als in der heutigen katholischen Exegese". Dagegen ist zu bemerken: a) Nur ein katholischer Forscher der Neuzeit, *Jos. Freisen*, hat den Vollzug der Ehe als ein zu ihrem Wesen gehöriges Element verteidigt (Geschichte des Canonischen Ehe-

rechts, Tübingen 1888, bes. S. 151—164). b) *Freisen* hat seine Ansicht ausdrücklich zurückgenommen (Archiv f. kath. Kirchenrecht 67 (1892 I) 369—92, bes. 381; Geschichte des Can. Eherechts², Paderborn 1893, bes. XXIV). c) *Freisen* ist kein Exeget, sondern ein Kanonist. — Die abweichende Auffassung des hl. *Hieronymus* geht auf einen reinen Wortstreit hinaus, ob man den hl. Joseph den „maritus" der Gottesmutter nennen kann. Wo ist denn beim hl. *Augustin* etwas von „Vehemenz" zu finden (S. 66) und wo auch nur eine Spur von einem „großen" Zwiespalt in der Eheschließungslehre der katholischen Kirche" „der sich bekanntlich (!) durch das gesamte kanonische Recht hinzieht" (S. 66)?

In häßlicher Weise wird S. 63 Anm. 3 eine angebliche Parallele namhaft gemacht, die „der Talmud merkwürdigerweise von einer begattungslosen Befruchtung weiß" (S. 62 Anm. 4). Nicht minder irrig sind 2 Behauptungen auf S. 65, wo wieder einmal die Lehre von der unbefleckten Empfängnis mit der von der Jungfräulichkeit verwechselt wird. Dort heißt es auch: „noch in e i n i g e n Codices ist eine Zeugung des Religionsstifters enthalten" (vgl. dazu diesen Jahrgang S. 115). Hätte *N.* an den Evangelien etwas beanstanden wollen, so hätte er S. 63, wo er, „um festen Boden zu gewinnen, von den Quellen selbst ausgehen" will, auch Lk 2,7 erwähnen müssen. Hier wird Maria noch nach der Heimführung eine ἐμνηστευμένη genannt. Allein es ist zu beachten, daß der Bericht des Heidenchristen Lk wohl unvollkommen, aber nicht unrichtig wird, wenn er bloß den ersten Akt erwähnt, ohne des zweiten zu gedenken, wie es sein für Juden schreibender Vorgänger Mt getan hat.

An der Verwertung der Literatur wäre manches zu verbessern; so wird *Chrysostomus* S. 65 nach dem Jus canonicum angeführt; gar mancher der katholischen Autoren, die im Literaturverzeichnis — noch dazu etwas unvollständig — erwähnt sind, scheinen im Werke nicht verwertet zu sein. — Nicht beachtet wurde der Papyrus 35 von Elephantine (*Sachau* S. 129): „Ich Menachem schulde dir [der Frau Selû'ah] das Silber (= den Betrag) von 2 Scheḳel, d. i. einen Stater von der Summe des Geldes und der Güter, welche auf deinem Ehevertrage verzeichnet sind". Es wird versichert, daß im nächsten Monate die Zahlung erfolgen soll. — Das Schriftstück könnte den Beweis verstärken, daß der Mohar nur von geringer Höhe zu sein pflegte.

Nicht zu billigen ist die ungenaue Transskription der semitischen Namen S. 24: müreseth (lies: meʾôrāśā; S. 138: rahabona (lies: rabbōnā); S. 177: štar (lies: šeṭar). — S. 59 f Anm. 3: Prokonsuln hat es in Palaestina nie gegeben; seit 70 n. Ch. standen an der Spitze der Provinz Judaea nicht mehr Prokuratoren, sondern Legaten. *E. Schürer* I³ 642—49.

Die Lektüre des Werkes wird erschwert durch den Juristenstil des Verf.s, der es liebt, lateinische Worte und neugebildete Fremdwörter („S. 23 Verobjektivierung der Frau") in seine Darstellung aufzunehmen und dazu gerne in langen Perioden schreibt. Auch wirkt es störend, daß die Überschriften der Paragraphen erst im Inhaltsverzeichnis gegeben werden; im Buche selbst sind sie nur unvollkommen durch Kolumnentitel ersetzt. In den Anmerkungen ist vielerlei erwähnt, was nur lose zum behandelten Gegenstande gehört. Der Mangel eines Sachregisters erschwert die Benützung des mancher Korrektur bedürftigen Werkes.

Innsbruck. Urban Holzmeister S. J.

Katholische Moraltheologie von D. Dr. *Joseph Mausbach*, Professor der Moral und Apologetik in Münster. III: Spezielle Moral, 2. Teil: Der irdische Pflichtenkreis. 2. u. 3. Auflage. Münster i. W. 1920, Aschendorff. IV u. 220 S. 8° M 9.—.

Prof. *Mausbach* hat sich entschlossen, sein Lehrbuch der Moral, das bisher nur für seine Zuhörer gedruckt war, nunmehr auch der Öffentlichkeit zu übergeben und den Anfang mit dem 2. Teile, der speziellen Moral gemacht. Die andern Teile sollen dann folgen. Unter dem irdischen Pflichtenkreis ist die Gesamtheit der Pflichten zu verstehen, welche dem Menschen sich selbst und anderen Menschen gegenüber obliegen; dieser dritte Band behandelt demnach die sieben letzten der zehn Gebote.

Das Werk besitzt als Lehrbuch für akademische Vorlesungen besondere Vorzüge. Unter ihnen nenne ich nicht, weil das ja selbstverständlich ist, eine ganz solide und gesunde Lehre; vielmehr habe ich die formellen Vorzüge im Auge. Die christlichen Sittenvorschriften sind kurz und klar und vollständig dargelegt, zudem, soweit es angeht, aus positiven Quellen, vorzüglich aus der hl. Schrift und aus der Vernunft bewiesen. Die Texte sind sorgfältig ausgewählt und die Vernunftbeweise durchschlagend, so daß der akademische Lehrer kaum mehr etwas Wesentliches hinzuzufügen braucht, sondern sich darauf beschränken kann, die Hörer in den reichen Inhalt des Buches einzuführen. Die Beweise eingehender darzulegen und durch Beispiele oder Gewissensfälle zu erläutern ist nun aber auch erforderlich, da namentlich beim erstmaligen Studium der Leser wegen der gedrängten Kürze der Darstellung auf vieles nicht aufmerksam werden wird, das zur gründlichen und allseitigen Erfassung zu beachten ist. Auch die Behandlung von Einzelfällen (Kasuistik) verschmäht der Verf. nicht ganz, obwohl gerade hierin, wie gesagt, der mündliche Vortrag

vieles wird erweitern müssen. Erwähnt sei dann noch, daß das Buch ganz auf die heutigen wissenschaftlichen Richtungen und praktischen Verhältnisse eingestellt ist. Sollte es aber nicht nützlich sein, auch über die Pflichten, die man der eigenen Nation, sofern diese vom Staate sich unterscheidet, gegenüber hat, etwas zu sagen? Es bestehen ja ganz übertriebene Vorstellungen über diese Pflichten, während die staatsbürgerlichen Pflichten allzusehr herabgedrückt werden.

An Einzelheiten sei mir folgendes zu bemerken gestattet. S. 23 sind die Darlegungen des Staatszweckes etwas weniger klar. Es scheint nichts entgegenzustehen, daß man als Staatszweck einfachhin das Gemeinwohl (bonum commune) angibt; auch Leo XIII tut das in seinen Enzykliken. Dieses Gemeinwohl schließt aber ein Doppeltes in sich: Schutz und Festigung der natürlichen Rechtsordnung, der an erster Stelle als das notwendigste Erfordernis zu setzen ist, und dann die Sorge für solche Einrichtungen, welche den einzelnen Familien Nutzen bringen, aber nur durch das Zusammenwirken vieler sich herstellen lassen (Verkehrsanstalten der verschiedensten Art, Schulen u. s. w.). Die beiden Zwecke sind einander nebengeordnet, doch so, daß als der wichtigste und notwendigste die Aufrechterhaltung und der Ausbau der natürlichen Rechtsverhältnisse an erster Stelle steht. Man kann die erwähnten öffentlichen Einrichtungen als öffentliche Wohlfahrt (bonum commune) im engeren Sinne bezeichnen, von der dann der gesamte, auch den Schutz und Ausbau der natürlichen Rechtsverhältnisse einschließende Staatszweck als öffentliche Wohlfahrt im weiteren Sinne (Gemeinwohl, bonum commune in sensu latiori) sich unterscheidet. Allerdings gereicht die Aufrechthaltung der Rechtsordnung dem Wohl jeder einzelnen Person oder jeder einzelnen Familie unmittelbar zum Nutzen, aber auch bei ihr hat der Staat und die Staatsgewalt die Allgemeinheit im Auge zu behalten; wenn das Wohl des Staates es verlangt, muß ja der einzelne Bürger auf sein Recht verzichten und die Staatsgewalt braucht es nicht zu schützen.

S. 28. Die beiden Theorien über den Ursprung der Staaten weichen weniger in der Beurteilung der geschichtlichen Entstehung der Staaten als des rechtlichen Zustandekommens derselben von einander ab. Der Grundgedanke jener Theorie, welche der Verf. richtig die ältere nennt, ist der, daß ein Staat als solcher in jedem Falle zustandekommt durch den Willen des ihn bildenden Volkes und daß demnach auch die mit diesem übereinstimmenden Willen von selbst entstehende Staatsgewalt allerdings nicht zeitlich, wohl aber der Natur nach zuerst beim Volke ist (sie ruht natura prius beim Volke, wenn auch sicher nicht immer tempore prius). Den durchgreifenden Unterschied dieser Theorie von der Hobbes-Spinoza-Rousseau'schen hebt auch *Cathrein*, Moralphilo-

sophie II[5] S. 492 ff hervor; in neuerer Zeit wurde die ältere am eingehendsten behandelt von *Costa-Rossetti,* Philosophia moralis[2] p. 593 ss.

Die Entscheidung, ob „die Teilnahme am Heeresdienst eine schwere Verpflichtung bildet in den Staaten, die die allgemeine Wehrpflicht der Männer eingeführt haben" (S. 31), hat für uns augenblicklich keine praktische Bedeutung mehr; ihre Beantwortung würde wohl noch von der Frage abhängig sein, ob der betreffende Staat zur Einführung der allgemeinen Wehrpflicht berechtigt war, was sicher von den Umständen abhängig ist.

Zur Theorie der Sünde der Trunkenheit (S. 41) gehört auch die praktisch allerdings wohl belanglose Bemerkung, daß zu einer schweren Sünde der vollständige Verlust des Bewußtseins und der sittlichen Freiheit eine gewisse Zeit andauern muß; vgl. *S. Alphonsus Lig.,* Theol. mor. l. V n. 75.

S. 44 „Eine Ausnahme . ." ist wohl nur aus Versehen das über das Recht der Notwehr Gesagte stehen geblieben. Ohne Zweifel berechtigt schon nach dem Naturrecht die Notwehr unter Umständen auch zur direkten Tötung des Angreifers; wer diese Art der Notwehr als indirekte Tötung bezeichnen wollte, würde den Unterschied zwischen dem direkt und indirekt Gewollten (voluntarium directum et indirectum) verwirren, d. h. er müßte eine andere als die in der Moraltheologie allgemein übliche Auffassung dieser Ausdrücke aufstellen. Die Berechtigung zur Notwehr und auch zu direkter Tötung findet sich S. 57 f aus der Vernunft erwiesen, namentlich S. 58c. Auch wenn etwa ein Staatsgesetz den einzelnen zu derselben nicht bevollmächtigte, bliebe ihm doch die durch das Naturrecht verliehene Befugnis, da die gesunde Vernunft sagt, daß die Wohlfahrt und die Sicherheit der menschlichen Gesellschaft eine solche Befugnis verlangt.

S. 46. Zum Vernunftbeweis der Unerlaubtheit des Selbstmordes ließe sich wohl noch hinzufügen, daß das irdische Leben eine Prüfungszeit für jeden Menschen bildet, die mit dem zeitlichen Tode abgeschlossen ist; Dauer und Art der Prüfung kann nicht dem Prüflinge überlassen werden, sondern nur dem Prüfenden.

S. 61 handelt der Verf. von den „Erfordernissen des gerechten Krieges". Ganz richtig sagt er, die älteren Auktoren hätten strenge an der Ansicht festgehalten, daß bei jedem Kriege nur die eine Partei im Rechte sein kann; Suarez z. B. (De caritate disp. XIII sect. 4 n. 1) sagt, das Gegenteil sei absurdissimum und begründet es ganz kurz mit dem Satze: Duo enim contraria jura non possunt esse justa. Der natürliche Rechtssinn stimmt den älteren Auktoren wohl sicher bei. Die folgenden Worte: „Mehr und mehr wurde jedoch die Ansicht zugelassen, daß auch der im Unrecht befindliche Teil subjektiv im guten Glauben sein könne",

lassen sich doch nur dahin verstehen, daß mehr und mehr diese Ansicht ausdrücklich ausgesprochen wurde; denn daß die früheren Auktoren diese Ansicht nicht gehabt hätten, läßt sich schon angesichts ihrer allgemeinen Lehren über die Unwissenheit in Fragen des Sittengesetzes gewiß nicht annehmen. Die „einzelnen Theologen, welche später den Angriffskrieg auch auf allgemeinere Gründe hin (z. B. Lebensinteresse und Einheitsdrang einer Nation u. ä.) gestatteten", macht der Verf. nicht namhaft und spricht auch kein Urteil über diese Ansicht aus, sondern sagt nur, daß „sich dabei noch mehr die Möglichkeit eines beiderseits gerechten Krieges nahelegt, freilich auch die große Gefahr, die rechtliche Basis des Krieges ins Wanken zu bringen". Das Lebensinteresse einer Nation ist etwas so Unbestimmbares und der Einheitsdrang etwas so Unzuverlässiges, daß, wenn sie einen hinreichenden Grund zum Angriffskriege bildeten, es um den Frieden und die Ruhe unter den Staaten ohne Zweifel geschehen wäre. Mit Recht sagt *Göpfert-Staab* in der Moraltheologie (II[8] S. 204): „Kein hinreichender Grund zum Kriege ist die Erweiterung eines Reiches, die nationale Einigung oder Entwickelung, die Schwächung einer Nachbarmacht, die Wiederherstellung des sogenannten Gleichgewichtes". Daß es keine wirkliche, sondern nur eine scheinbare Rechtskollision, auch unter den Staaten, geben kann, zeigt *Costa-Rossetti* a. a. O. S. 334.

Die Ausführungen (S. 143—148) über „Darlehen und Zins" müssen den einsichtigen Leser von der Richtigkeit der kirchlichen Zinslehre sowie der Berechtigung des früheren Verbotes und des jetzigen Gestattens des Zinsnehmens überzeugen. Begriff und Wesen einer „verbrauchbaren Sache" (res primo usu consumptibilis) schließt nur das ein, daß dieselbe dem Gebraucher durch den Gebrauch verloren geht, nicht daß durch den Gebrauch die Substanz der Sache sich ändert. Wenn viele nicht verstehen können, wie auch das Geld zu den res primo usu consumptibiles gerechnet werden kann, so liegt der Grund darin, daß sie die Verbrauchbarkeit der „Naturdinge: Nahrungsmittel, Saatgetreide, Öl, Kohlen u. s. w.", die bei ihrem Gebrauche nicht nur dem Gebraucher verloren gehen, sondern bei denselben auch ihre Substanz ändern, als zum Wesen der Verbrauchbarkeit gehörend ansehen, während das Wesen derselben lediglich darin liegt, daß die Sache durch den Gebrauch dem Gebraucher verloren geht. Der Unterschied ist zwar angedeutet, dürfte aber für die meisten Leser des Buches zu wenig herausgearbeitet sein.

S. 177 sagt der Verf., „bei wirklich ernstem Zweifel, ob eine vermögensrechtliche Schuld tatsächlich abgetragen ist, wird rechtsgrundsätzlich die Leistungspflicht noch fortbestehen". Sollte da

nicht eine Unterscheidung getroffen werden müssen? Derjenige, welcher einen andern geschädigt hat und nun dafür aus seinem Eigentum den Schaden ersetzen muß, scheint mir im Falle eines ernsten Zweifels für sich nach dem Grundsatz verfahren zu können: In dubio melior est condicio possidentis. Er ist gutgläubiger Besitzer seines Eigentums, aus dem der Schadenersatz zu leisten wäre, wenn die Pflicht wirklich vorläge; darum wird auch er diesen Grundsatz zu seinen Gunsten anwenden dürfen. Hingegen wird der bösgläubige Besitzer einer fremden Sache (oder des Äquivalentes derselben) nach dem angegebenen Grundsatz nicht vorgehen dürfen; vielmehr muß er bei ernstem Zweifel sich als noch restitutionspflichtig erachten.

Bei der Frage des Schadenersatzes nach Verletzung öffentlichrechtlicher Pflichten (S. 180 ff) tritt der Verf. mit der jetzt wohl allgemeinen Ansicht für die Verpflichtung zur Steuerzahlung ex justitia legali, nicht ex justitia commutativa ein. Damit ist natürlich dann auch schon gesagt, daß im allgemeinen eine Gewissenspflicht zur Entrichtung der Steuern und zwar sowohl der direkten als der indirekten besteht. Da zum Eintreten dieser Gewissenspflicht mit Recht als erste Bedingung gefordert wird „die Verordnung durch die rechtmäßige Obrigkeit“, so folgt von selbst, daß eine Gewissenspflicht im allgemeinen nur insoweit vorhanden ist, als eine solche Verordnung besteht und infolge dessen nicht vorhanden ist, wenn die rechtmäßige Obrigkeit ein Steuergesetz nur als Pönalgesetz auferlegt und gehandhabt wissen will. Darum wird man bei der Beurteilung der Gesetze und ihres Verpflichtungsgrades von der Geistesrichtung der Gesetzgeber nicht vollständig absehen können.

Infolge des umfassenden Blickes, der den Verf. auszeichnet, und seiner gründlichen Beherrschung der verschiedensten Fragen findet sich in seinem Werk vieles, was anderswo, wenigstens mit dieser Entschiedenheit, sich nicht ausgesprochen findet. So sagt er S. 31: „Auch wo nur ein Wahlrecht, keine gesetzliche Wahlpflicht besteht, sind sie (die Bürger) moralisch verpflichtet, nach Möglichkeit für die Entsendung vertrauenswürdiger Abgeordneter zu sorgen. Politische Bildung und Betätigung gehört in etwa zur rechten Sittlichkeit aller erwachsenen Staatsbürger“. Und S. 42 bei Besprechung der vollkommenen Abstinenz von alkoholischen Getränken sagt er ganz richtig, obwohl keine allgemeine Pflicht zu derselben vorhanden ist: „Nicht selten ist eine individuelle Verpflichtung aus besonderem Anlaß gegeben, sei es zur Heilung und Bekämpfung persönlicher schlimmer Gewohnheiten oder zur wirksamen Seelsorge und Wohlfahrtsarbeit in einer stark verseuchten Bevölkerung; es ergibt sich eine Pflicht der Gesellschaft, das öffentliche Übel durch soziale Gegenmittel zu be-

kämpfen; diese Pflicht geht dann naturgemäß auf einzelne über je nach ihrer sozialen Stellung, Macht und Verantwortung".

Diesem Lehrbuche ist die weiteste Verbreitung zu wünschen.

Innsbruck. Josef Biederlack S. J.

Die Verwaltung des heiligen Bußsakramentes. Praktisches Handbuch der Moral. 2., nach dem Cod. jur. can. verb. Auflage. Von Dr. theol. *Paul Oppermann*, Rektor des Klerikalseminars zu Breslau. I. Abteilung. Breslau 1920, Goerlich. VIII u. 296 S. gr. 8° M 32.—, geb. M 36.—.

Wie der Titel dieses Werkes schon sagt, beabsichtigt der Verf. wohl eine Moraltheologie zu schreiben, aber nicht für Lehrzwecke, sondern für die Verwaltung des Bußsakramentes. Darnach ist auch die Einteilung des Stoffes getroffen. Der erste Teil dieses Bandes, dem der zweite bald nachfolgen soll, handelt „von der Materie, der Form und dem Ausspender des Bußsakramentes", der zweite Teil von den Geboten Gottes und der Kirche. Da die Materie des Bußsakramentes an erster Stelle die Sünden sind, diese aber in freiwilligen Übertretungen des göttlichen Gesetzes bestehen, so handelt der Verf. im ersten Abschnitt (S. 1—130) von den menschlichen Handlungen, dann vom Gesetz, dem Gewissen, den Tugenden und Sünden, bringt demnach hier den ganzen Stoff der allgemeinen Moral unter, und geht im zweiten Abschnitt zur materia proxima, der Reue, Beicht, Genugtuung über, im dritten Abschnitt (161—166) zur Form des Bußsakramentes, endlich nach kurzen Bemerkungen über die Ablässe (Vierter Abschnitt, 166—70), zum Spender des Bußsakramentes (Fünfter Abschnitt, 170—222). Der übrige Teil des Buches enthält aus der speziellen Moral die Lehre von den beiden ersten Geboten Gottes. Obwohl das Werk seinem Titel nach für den Gebrauch im Beichtstuhle geschrieben ist, findet sich doch gelegentlich einiges eingestreut, was mehr bei der Verwaltung des Predigtamtes und beim Jugendunterricht sich verwerten läßt, z. B. das S. 263 f über die Eigenschaften des Gebetes Gesagte. Der Zweck des Buches verlangt nicht eine allseitige und möglichst tiefe Begründung der einzelnen Moralvorschriften; doch unterläßt der Verf. es nicht, für seine Behauptungen den möglichst besten Grund anzugeben, so daß das Buch trotz seines bescheidenen Titels auch des wissenschaftlichen Wertes durchaus nicht entbehrt.

Dem angegebenen näheren Zweck des Buches entsprechend behandelt der Verf. auch einzelnes, was sonst der Pastoraltheologie zugewiesen wird, z. B. (S. 198—214) von dem vierfachen

Amte des Beichtvaters als Vater, Richter, Führer, Arzt, ebenso die Behandlungsweise der Skrupulanten (S. 82—87).

Das Buch ist besonders für die Priester der Diözese Breslau geschrieben; daher wurden die in dieser Diözese geltenden Verordnungen und Verhältnisse besonders berücksichtigt. Ebenso wurde für das weltliche Recht auf das bürgerliche Gesetzbuch des Deutschen Reiches Rücksicht genommen.

Der Verf. spricht sich klar und entschieden für den Probabilismus aus und beweist ihn daraus, daß nach der Ordnung der Natur das Recht der Freiheit dem des Gesetzes vorausgeht, schon weil das Gesetz den freien Willen voraussetzt, der dadurch gebunden werden soll. Damit aber ein Gesetz den einzelnen im Gewissen verpflichtet, genügt es nicht, daß es promulgiert werde, sondern es ist erfordert, daß es mit seinen einzelnen Bestimmungen auch zur sicheren Kenntnis gelangt. Ist ihm aber diese sichere Kenntnis unmöglich, „so bleibt er in seiner Freiheit ungestört. Das sichere Recht der Freiheit kann durch eine unsichere Verpflichtung nicht geschmälert werden; ein unsicheres Gesetz kann keine sichere Verpflichtung herbeiführen. Ein Gesetz aber, dem eine wahre und solide Probabilität entgegensteht, ist lex dubia; denn certitudo und eine ihr bezüglich derselben Wahrheit entgegenstehende probabilitas schließen sich gegenseitig aus. Solange also die der Freiheit günstige Meinung wirklich probabel ist, kann die dem Gesetze günstige nicht certa sein, wobei es gleichgültig ist, ob die der Freiheit günstige Meinung minus, aeque oder magis probabilis ist im Vergleiche zu der dem Gesetze günstigen“ (S. 96). Zur Bekräftigung und teilweisen Erweiterung dieser Beweisführung ließe sich im Anschluß an den hl. Thomes und an den hl. Alphons wohl noch hinzufügen, daß wie das Gesetz die äußere und mittelbare, so das Gewissen die unmittelbare Norm oder Richtschnur der menschlichen Handlungen ist. „Lex quaedam regula est et mensura actuum . . . regula autem et mensura actuum est ratio . . . quum lex sit regula quaedam et mensura, dicitur dupliciter esse in aliquo“ Summa theol. 1,2 q. 100 a. 1. Eine unsicher existierende Norm oder Maßstab ist als solcher unbrauchbar; er ist kein Maßstab, es geht ihm ja nicht nur die Genauigkeit ab, wie das bei körperlichen Maßen oft der Fall ist, sondern es bleibt fraglich, ob er überhaupt auch nur Maßstab ist.

Auch in seinen einzelnen Urteilen ist der Verf. maßvoll und zuverlässig, so daß das Buch die beste Empfehlung verdient[1]).

Innsbruck. Josef Biederlack S. J.

---

[1]) Nach der Drucklegung dieser Besprechung geht uns der 2. Band des Werkes zu.

Der kirchliche Eigentumsbegriff. Von *Otto Schilling*, Dr. theol. et sc. pol., Professor an der Universität zu Tübingen. Freiburg 1920, Herder. kl. 8° S. 76. M 3.—.

Diese vom ernsten Fleiß und der umfassenden Gelehrsamkeit ihres Verfassers zeugende Schrift hat die kirchliche Privateigentumslehre zum Gegenstande mit besonderer Hervorhebung des Eigentumsbegriffes; sie behandelt demnach ein unter den jetzigen Verhältnissen außerordentlich dankenswertes Thema und — das sei hier gleich gesagt — in sehr dankenswerter Weise. Der Reihe nach bespricht der Verf. die Eigentumslehre des Alten, dann des Neuen Testamentes, der patristischen, der scholastischen Periode und endich die in den Enzykliken Leos XIII, vor allem in der Enzyklika Rerum novarum sich findende Eigentumslehre. Die Schrift enthält überaus viel Material aufgespeichert, doch gibt der Verf. zumeist nur das Resultat seiner literarischen Forschungen an mit ganz kurzer Andeutung der Gründe, welche ihn zu diesem Resultate gelangen ließen. Ein näheres Eingehen auf die Gründe würde überzeugender auf den Leser einwirken; doch sind die Darlegungen auch in dieser kurzen Fassung sehr wertvoll.

Daß auch nicht ein einziger in der langen Reihe der Schriftsteller, die der Verf. zitiert, sich findet, der nicht von der Berechtigung des Privateigentums. auch an Grund und Boden, ausgeht, braucht nicht bemerkt zu werden. Als Eigentumsbegriff tritt in allen Perioden mit größerer oder geringerer Deutlichkeit hervor die allerdings von allen andern Menschen unabhängige, aber an sittliche Pflichten gebundene Dispositionsbefugnis über den Gegenstand dieses Eigentumsrechtes. Hätte der Verf. auch die Stellung des alten römischen Rechtes zu diesem Begriffe untersucht, so wäre das Ergebnis wohl gewesen, daß auch dieses Recht vom christlichen Begriffe keineswegs abweicht, wenngleich es über die den Eigentümer bezüglich seines Eigentums belastenden rein sittlichen Pflichten stillschweigend hinweggeht. Die Rechtssatzungen haben auch nicht die Aufgabe, die Gebote der Sittlichkeit zu bestimmen, nur sollen sie nichts gegen dieselben anordnen. Da dem römischen Recht immer noch der Vorwurf gemacht wird, es stimme mit dem christlichen Eigentumsbegriffe nicht überein, so ist es nicht überflüssig, auch jetzt noch diesem Vorwurf entgegenzutreten. Das allerdings hatte das deutsche mittelalterliche Recht vor dem römischen voraus, daß es Bestimmungen und Einrichtungen enthält, die zur Beobachtung der dem Eigentümer obliegenden sittlichen Pflichten drängen und diese einigermaßen sicherstellen. Unter diesen sittlichen Pflichten erwähnt der Verf. vor allem die

Almosenpflicht. Gerade die neueren Verhältnisse legen die Frage nahe, ob dem Eigentum nicht auch Pflichten bezüglich der Allgemeinheit anhaften. Mir scheint diese Frage bejaht werden zu müssen; es läßt sich gar nicht einsehen, warum nur die Pflicht der Rücksichtnahme auf die Einzelmenschen bestehen soll, nicht aber gegenüber der Allgemeinheit, umso mehr, als ja die materiellen äußeren Güter unmittelbar der Allgemeinheit von Gott übergeben worden sind.

Ganz richtig bemerkt *Sch*., daß Leo XIII eine in der Begründung des Privateigentumsrechts vom hl. Thomas gelassene Lücke ausgefüllt habe. Wer aber in diesen Worten etwa eine gegen den hl. Thomas gerichteten Tadel sehen wollte, dem müßte wohl erwidert werden, daß auch die in der Enzyklika Rerum novarum gegebene Begründung des Privateigentums lückenhaft ist. Der Kirchenlehrer und der Papst ergänzen sich gegenseitig, ja es ist auch nicht ausgeschlossen, daß sich noch andere Gründe für das Privateigentumsrecht anführen lassen und sonach beide zusammen genommen lückenhaft sind. Weder Thomas noch Leo XIII hatten aber die Absicht, eine erschöpfende Beweisführung zu liefern; es genügte ihnen, einige den Leser überzeugende Gründe anzuführen.

Für nicht wenige, welche die Schrift mit größtem Nutzen lesen könnten, wäre es auch wohl angezeigt gewesen, einige grundlegende Begriffe, wie z. B. die der communio negativa und positiva bonorum, ferner die des jus naturale primarium und secundarium, sowie das Verhältnis beider zum sog. jus gentium etwas ausführlicher darzulegen. Aus einer solchen Darlegung würde sich die sachliche Übereinstimmung wenn nicht aller, so doch sehr vieler Autoren ergeben, die den Worten nach sich erheblich von einander unterscheiden.

S. 70 sagt der Verf.: „Der Eigentümer hat je nach Zeit und Umständen kraft des Gebotes der Nächstenliebe den Notleidenden beizuspringen; die Bindung ist also moralischer, nicht rechtlicher Art; eine rechtliche Bindung kennen Thomas von Aquin und Leo nur in einem Falle — und diese Ansicht kommt auch in den patristischen Äußerungen mehrfach zum Ausdruck — nämlich im Fälle der äußersten Not". Den Inhalt und Umfang dieser Pflicht haben die Moraltheologen zum Gegenstande eingehender Untersuchung gemacht und sagen nun, daß das Almosengeben auch dann, wenn der Nächste sich in der äußersten Not befindet, eine Liebespflicht sei, derselbe aber das Recht habe, jenes fremde Eigentum, dessen er bedarf, um seiner äußersten Not abzuhelfen, sich anzueignen; erst durch das Verhindern dieser Aneignung werde das Recht verletzt. Das Gleiche

ist vom Staat zu sagen; auch er hat nur eine Liebespflicht, einem einzelnen Bürger in der äußersten Notlage zu helfen. Erst wenn die Not der einzelnen auch das Gemeinwohl gefährdet, kann von einer Rechtspflicht des Staates (ex justitia legali), der Not der einzelnen abzuhelfen, die Rede sein. Wohl aber muß der Staat die rechtliche Befugnis derjenigen, die in höchster Notlage sich befinden, seinem ganzen Umfange nach anerkennen. So werden die Vorschriften der christlichen Liebe und der christlichen Gerechtigkeit in Einklang gebracht. Für unsere heutige Zeit, welche über den Staat und den Umfang seiner Aufgaben und seiner Gewalt recht verworrene Begriffe aufweist, scheint mir auch diese Feststellung nicht ohne einiges Gewicht zu sein. Daß der Staat ebenso wie andern Staaten so auch seinen eigenen Untertanen gegenüber rein sittliche und darum auch Liebespflichten hat, kann nicht geleugnet werden. Wer zugibt, daß private Gesellschaften ihren eigenen Mitgliedern gegenüber sowohl Rechts- als rein sittliche Pflichten haben, kann sich der Folgerung nicht entziehen, daß das Gleiche auch von den öffentlichen Gesellschaften zu gelten hat.

Die beim hl. Thomas (2. 2. q. 66 art. 2) sich findenden Ausdrücke procurare et dispensare, die er dem uti und abusus entgegenstellt, übersetzt der Verf. (S. 51 f) mit Obsorge und Verwaltung. Das dürfte nicht ganz genau sein. Das procurare scheint mir an dieser Stelle am besten mit dem deutschen Ausdruck „bewirtschaften" oder „bearbeiten" wiedergegeben zu werden, das in der Absicht geschieht, um die Früchte der Arbeit sich zu eigen zu machen. Was damit bewiesen werden soll, sagt der Satz: Est ergo erroneum dicere, quod non liceat homini p r o p r i a p o s s i d e r e. Das Wort dispensare wird dann nach dem Zusammenhang mit „Verfügen" übersetzt werden können. Dieses bedeutet mehr als verwalten, das außer der Sorge für die Erhaltung auch die für die Fruchtbarmachung einschließt, nicht aber das Recht zu einer Verfügung über die Substanz. Zwischen dispensare und uti, welche Begriffe Thomas von einander trennt, besteht dann ein ähnlicher Unterschied wie zwischen dem Ganzen und einem Teile. Das jus dispensandi, welches ein Ausfluß des jus tamquam proprium possidendi ist, schließt die Vollmacht des Verausgabens, was beim Almosengeben der Fall ist, in sich.

Auf den letzten Seiten der Schrift tritt der Verf. kräftig ein gegen etwaige Verletzungen des Privateigentumsrechtes durch den Staat. Die Lösung der sozialen Frage darf nicht vorgenommen werden „auf dem Wege einer mechanischen Ausgleichung" des Besitzes (S. 70); der Staat muß vor allem „energisch gegen ungerechten Lohn und ungerechten Preis, gegen Wucher und Ausbeutung der Not, über-

haupt gegen jegliche Ungerechtigkeit vorgehen, nicht aber durch Verletzung des naturrechtlichen Anspruchs auf gerecht erworbenes Eigentum selbst das Recht verletzen". Das ist gewiß richtig und muß mit allem Nachdruck betont werden. Dabei bleibt aber doch bestehen, daß der Staat unter Umständen das Recht zur Enteignung auch des rechtmäßig erworbenen Besitzes hat, dann nämlich, wenn das öffentliche Wohl dieses wirklich erfordert und eine entsprechende Entschädigung erfolgt. Wenn Steuern in der Zeit der Not eine außerordentliche Höhe erreichen, so muß gewiß „alles Experimentieren und jede Willkür ausgeschlossen" sein (S. 72); auch muß „die Notwendigkeit, so zur Rettung des Ganzen (durch die Auflage einer ganz außerordentlichen Steuer) verfahren zu müssen", vorhanden sein. Doch ist es nicht notwendig, daß die Untertanen diese Notwendigkeit klar einsehen; diesen braucht sie nicht „klar erwiesen zu sein". Für die rechtmäßige Auktorität tritt nämlich die Präsumption der Rechtmäßigkeit ihrer Anordnungen ein und nur dann, wenn die Unnotwendigkeit derselben klar erwiesen ist, dürften die Untertanen die Auflegung der Steuern als ungerechte Maßregel beurteilen und behandeln.

Innsbruck. Josef Biederlack S. J.

1. **Junge Saat.** Lebensbuch einer Jugendbewegung. gr. 8°. 86 S. Neuwerk-Verlag Schüchtern, 1921. M 12.—.

2. *Emil Engelhardt,* **Erlöserin Liebe.** Tagebuch einer zeitgetrennten Ehe. 8°. 97 S. Neudeutscher Jugendverlag R. Nuschke, Leipzig.

1. Aus freideutschem Lager ein „Buch der von Christus bewegten Jugend" (85), mit dem Christusmonogramm an der Spitze, wer hätte das für möglich gehalten! Gewiß hat die freideutsche Jugend sich immer für tief religiös gehalten; allein diese ihre Religion war doch zu oft nur ein verschwommener Buddhismus oder altgermanischer Odinskult, selten fand man Töne der Christusliebe. Und nun diese freideutschen Kreise um *E. Arnold* und *N. Körber*, die klar ihre These an die Spitze stellen: „Die aus bürgerlichem wie aus proletarischem Lager kommende Jugendbewegung steht heute am Scheidewege. Entweder sie erkennt, daß ihr tiefster Sinn Christus ist, oder sie wird ihre Rolle ausgespielt haben" (10). Sie selbst haben sich für Christus entschieden, erwarten „die Wiederkunft Christi" in ihren Herzen (30). Auch Proletarier sind unter ihnen (28). Denn sie haben erkannt: die Lösung der Wirren bringt weder die liberalistische Freiheit noch die sozialistische Gleichheit, die in Wahrheit „eine Zwangs-

wirtschaft in letzter Potenz" ist, sondern nur die von Christus gelehrte Brüderlichkeit (41). Deshalb Anschluß an Christus, auch an sein strenges Sittengesetz. Diese Freideutschen sind nämlich des Schweifens in der Zügellosigkeit müde. Man höre, wie idealchristlich sie von der Ehe denken:

„Wer vor Gott und in Gott für alle Ewigkeit eine Zweieinheit eingeht, erfährt die Segnungen dieses heiligen Mysteriums an seinem Leibe und an seinem Geiste. Denn mit dieser Einheit der Brautschaft und Ehe hat Gott seinen Bund mit seinem Volk, die Einheit des Christus mit seiner Gemeinde verglichen ... Wie die Taufe als Symbol des Sterbens und des Auferstehens zu voller reiner Lebensentfaltung nur einmal vollziehbar und absolut unwiederholbar ist, so auch das Symbol der Ehe ..." (45). Selbst für die Jungfräulichkeit aus der Gottesliebe heraus finden sie — die Protestanten — warme Worte der Anerkennung, ja des Lobpreises (45 f).

Andererseits spiegelt sich freilich auch in dieser Jugend die Zerrissenheit der Konfession wieder, der sie angehören. So wenn in dem stilistisch prachtvollen Aufsatz *Kochleims*, „Jugend und Gewißheit" rein pantheistische Gedanken anklingen (68). Gar nicht zu reden von *Sydow*, für den Religion „das Bewußtsein von der wesenhaften Einheit alles Wirklichen" ist und der die „Darstellungen von Marien, Christussen (!), Franziskusgestalten" als „ohne irgend welchen höheren Sinn" verwerfen will (58). Es ist selbstverständlich, daß eine derartige Äußerung ganz aus dem Rahmen der von „Christus bewegten Jugend" herausfällt. Ferner: Dem einen scheint in Christus nur „höchstes Menschentum" verkörpert (26), andern ist er „der Gottmensch" (67), der fleischgewordene Logos (61). Die Ausfälle gegen das verstandesmäßige Gotterkennen (64 f), gegen dogmatische Bindung und sichtbares Kirchentum (29, 31, 33) sind ebenfalls ein trauriges Erbstück protestantischer Tradition, das in seltsamem Gegensatz steht zu der Bewunderung, die sie der kath. Jugendbewegung zollen (11). Ist ihnen denn nicht klar, daß die kath. Jugend ihre überlegene „Geschlossenheit und Kraft" doch nur der Kirche und der Bindung an objektive Glaubensnormen verdankt? Möge die „Sehnsucht nach der una sancta ecclesia", die nach den Worten des Herausgebers in dieser christustreuen, freideutschen Jugend lebt (11), bald Taten zeitigen!

2. Eine Teilfrage der religiös-sittlichen Erneuerung, die Frage der Liebe und Ehe, behandelt ein anderer bekannter freideutscher Führer *E. Engelhardt* in einem Büchlein, das ebenso von eigener Verinnerlichung spricht wie von dem brennenden Verlangen, andere zu dieser Verinnerlichung aufzurütteln. Der Verf. sucht

dies dadurch zu erreichen, daß er in packendem Stil den überragenden Wert des Geistigen im Menschen gegenüber dem Tierischen aufzeigt (vgl. die Schilderung des vergeistigten Menschen S. 9, 11; der Unzulänglichkeit des sinnlichen Genusses S. 13). Von besonderem Werte ist die treffliche Widerlegung der namentlich in freideutschen Kreisen so weit verbreiteten Ansichten über freie Liebe bezw. formlose Ehe. Was der Verfasser hier (38 f) und auch schon früher (18, 24, 33) vorbringt, dürfte wohl alles sein, was sich vom natürlichen Standpunkte zu dieser Frage sagen läßt. *E.* hat sich da (ein einmaliges Schwanken S. 36 abgerechnet, dem aber die Ausführungen auf S. 50 u. 65 entgegenstehen) so ziemlich zum Standpunkt der kath. Kirche durchgerungen, wie er denn auch S. 34 offen das „Asketenideal" der alten Kirche verteidigt: „Diese Leute haben in aller Einseitigkeit und Strenge ihrer Kampfstellung gegen ein verlottertes und versumpftes, vertiertes Wesen ihrer Zeit tiefer in die Lebensbedingungen der Menschenseele und darum auch des Geschlechtswesens hineingeschaut, als man heute meist noch erkennt. Vielfach war es ein Schauen ohne begriffliche Formelung; mehr ein Ahnen als ein Verstehen. Aber sie waren auf dem rechten Wege und wir sind unter diese Höhe herabgesunken". Dieses Zeugnis aus dem Munde eines so angesehenen freideutschen Führers ist immerhin beachtenswert.

Innsbruck. Michael Gatterer S. J.

Summa philosophiae christianae. Auctore *Josepho Donat S. J.* Oenipónte, F. Rauch. 8°. VII: Ethica generalis. Ed. 1 et 2 (1920) 228 p. K 25.—. VIII: Ethica specialis. Ed. 1 et 2 (1921) 303 p. K 120.—.

Nach längerer Unterbrechung folgt nun den übrigen sechs Teilen der „Summa philosophiae christianae" [1]) als vorläufiger Abschluß die Ethica. Da die „Summa", welche der Verf. hauptsächlich zum Schulgebrauch an theologisch-philosophischen Lehranstalten herausgegeben hat, in zahlreichen Anstalten verschiedener Länder eingeführt ist, glaubte er dem Werke diesen not-

[1]) I. Logica[2–3], 152 S. — II. Critica[2–3], 205 S. — III. Ontologia[2–3], 206 S. vergriffen, Neuauflage in Vorbereitung. — IV. Cosmologia[2–3], 312 S. — VI. Psychologia[2–3], 324 S., vorläufig vergriffen. — VI. Theodicea[1–2], 227 S. — Index generalis, derzeit vergriffen.

wendigen Abschluß geben zu sollen. In den Bereich der Ethik wird hier das ganze sittliche Leben gezogen, also auch die rechtlichen und gesellschaftlichen Beziehungen. Da somit der Stoff sehr umfangreich ist und viele dieser Fragen in der Gegenwart, in der man die Sittlichkeit von der Religion zu trennen und die alten Grundlagen der Gesellschaftsordnung zu erschüttern sucht, eine aufmerksame Beachtung fordern, wurden der Ethik zwei kleine Bände gewidmet. Doch sind wie in den übrigen Teilen viele Gegenstände mit einem Sternchen kenntlich gemacht, welche ohne Beeinträchtigung des Notwendigen in einem kleineren Lehrkurs übergangen, beziehungsweise in der Ethik vielfach der Moraltheologie überlassen werden können.

Der erste Teil behandelt die allgemeinen Begriffe und Fragen der sittlichen Ordnung: das letzte und nächste Lebensziel des Menschen, wobei auch die modernen Lebensziele, Entfaltung der freien Persönlichkeit, Kulturfortschritt und Humanität einer genaueren Prüfung unterzogen werden, ferner Sittlichkeit, Naturgesetz, Gewissen, Tugend, Charakter, Naturrecht und seine Verneinung, endlich das Verhältnis von Leben und Sittlichkeit zur Religion, wobei die neuzeitlichen Bestrebungen der Laisierung der Ethik beleuchtet werden. An dieser Stelle werden auch die modernen ethischen Systeme, besonders der ethische Empirismus mit seinen entwicklungstheoretischen und relativistischen Verzweigungen, dem Stande der neuesten Literatur entsprechend zusammengefaßt und behandelt. Der spezielle Teil verbreitet sich über Pflichten und Rechte im besonderen und über das gesellschaftliche Leben, Familie, Staat und zwischenstaatliche Beziehungen. Wegen der erhöhten Bedeutung, welche jetzt das staatliche Leben beansprucht, wurden die christliche Staatslehre und ihre wichtigen Fragen, wie die rechtliche Grundlage des staatlichen Lebens, Berechtigung und Nichtberechtigung politischer Veränderungen, Staatszweck, innere Verfassung und Regierungsformen, Volksvertretung, Wahlrecht, Staatsgewalt und ihre Zweige und ihre Beziehung zu Religion und Unterricht, Steuerwesen, zu Gewissens-, Lehr- und Preßfreiheit, zu den sozialökonomischen Fragen mit größerer Ausführlichkeit behandelt.

Absicht und Versuch des Verf.s gehen hier wie in den übrigen Teilen dahin, einerseits in Inhalt und Methode überall den bewährten Traditionen der scholastischen Philosophie zu folgen, andererseits die einzelnen Fragen in enger Fühlung mit den Ideen, Bedürfnissen und Fortschritten der gegenwärtigen Zeit zu erörtern, ferner die Stoffe klar und einfach und in durchsichtiger Zusammenfassung zu behandeln, damit sie leicht bewältigt

werden können und damit das philosophische Wissen den praktischen Zwecken des Lebens und namentlich den Zwecken des priesterlichen Wirkens möglichst leicht dienen könne. Hoffentlich hat der Verf. noch Gelegenheit, mannigfache Mängel, die dem Lehrbuche anhaften, zu verbessern.

Innsbruck. D.

Die Psychanalyse als Lebensproblem und Lebensrichtung von Dr. *J. B. Egger O. S. B.* (Beilage zum Jahresbericht der kantonalen Lehranstalt Sarnen). I u. II. Sarnen 1918/20, Louis Ehrli. 135 S. 8°.

Die Psychanalyse ist hervorgegangen aus den Hysteriestudien der beiden Wiener Ärzte Breuer und Freud und hat auf dem Gebiet der Psychotherapie in gewisser Hinsicht befruchtend gewirkt. Hat sie aber schon hier durch ihre ausschließliche Ableitung aller Krankheitserscheinungen aus Sexualität und Erotik einen unheilvollen Einfluß ausgeübt, so mußte sich ihre destruktive Tendenz noch verstärken, als sie das gesamte Kulturleben in ihren Betrachtungskreis zog. Sie will nun nicht mehr bloß eine Heilmethode sein, sondern tritt als Welt- und Lebensanschauung auf. Namentlich in der Schweiz hat diese neue „Lebensrichtung" unter Ärzten und Pädagogen beredte Anwälte gefunden. Dr. *J. B. Egger* kommt das Verdienst zu, als erster auf katholischer Seite sich eingehender mit ihr vom christlichen Standpunkt aus befaßt zu haben. Im 1. Teil seiner Studie macht er den Leser bekannt mit der Geschichte und dem Wesen der Psychanalyse, ihrer Stellung zur Psychologie, ihrer Technik und ihrem Wirkungskreis, und sucht sodann mit geschickter Hand das Brauchbare vom Wertlosen zu sondern. Neben anderem hat die Psychanalyse wieder auf die Notwendigkeit und Wichtigkeit individueller, rein seelischer Behandlung, und, wenn auch ungewollt, auf die Heilkraft der Beicht hingewiesen. Im 2. Teil zeichnet der Verfasser die Psychanalyse als Normwissenschaft, ihre Metaphysik, Ethik und Pädagogik. Sie stellt sich dar als ein Konglomerat fast aller modernen Irrtümer auf den Gebieten der Geisteswissenschaften.

Dem Charakter einer Programm- und Orientierungsschrift entsprechend läßt die Studie des Verf.s hauptsächlich den katholischen Apologeten, der auch reichlich die Weisheit der Dichter und Denker verwertet, zu Wort kommen. Deshalb findet sie eine glückliche Ergänzung in den psychologischen Ausführungen von *J. Lindworsky* in den Stimmen der Zeit 90 (1916 I) 269—287 und in dem soeben erschienenen II. Band des Lehrbuches der experimentellen Psychologie von *Josef Fröbes S. J.* Da die Psychanalyse

in die breiteste Öffentlichkeit zu dringen beginnt, dürfte *Eggers* Schrift besonders Studentenseelsorgern wertvolle Dienste leisten.

Innsbruck. Andreas Inauen S. J.

Dr. *Johannes Döller*, **Das Weib im Alten Testament.** (Biblische Zeitfragen. Neunte Folge, Heft 7/9). Münster i. W., Aschendorff 1920. 8°. 84 S. M 3.30.

In den fünf Kapiteln: I. Die Stellung des Weibes zur Jahvereligion; II. Das Weib in und außer der Ehe; III. Das Wirken des Weibes in und außer dem Hause; IV. Kleidung, Schmuck und Körperpflege; V. Zeichnung und Wertung des weiblichen Geschlechtes — ist das Thema in gedrängter Kürze zwar, aber doch möglichst erschöpfend behandelt. Die einschlägige Literatur ist vom Verfasser in der gewohnten umsichtigen Weise verwertet, die Kontroverspunkte sind, soweit sie von Bedeutung sind, aufgeführt und die richtigen Ansichten gut und klar begründet. So bietet das Büchlein alles Wissenswerte über das Thema: Das Weib im A. T., und leitet zugleich zum Weiterstudium in Detailfragen an.

Innsbruck. J. Linder S. J.

E. Dimmler, **Buch der Weisheit.** Übersetzt, eingeleitet und erklärt. M. Gladbach, Volksvereins-Verlag, 1920. kl. 8°. 173 S. Preis geb. M 10.—.

E. Dimmler setzt seine Bemühungen für die Verbreitung der Hl. Schrift im Volke eifrig fort. Das vorliegende Bändchen reiht sich würdig seinen neutestamentlichen Arbeiten an. Auf eine erklärende Paraphrase folgt jeweils die Übersetzung der einzelnen Kapitel. Die Erklärung bietet das, was man von einem populärwissenschaftlichen Werk billiger Weise verlangen kann. Doch wird die S. 141 vertretene Auffassung des Mannawunders viele Leser befremden, da sie mit den Worten des hl. Schriftstellers so schwer vereinbar ist und die Identifikation des biblischen Manna mit dem Tarfamanna große Schwierigkeiten bietet, die von den Vertretern dieser Ansicht bis jetzt nicht genügend gelöst sind. Sehr zu empfehlen wäre es auch gewesen, wenn dieses poetische Buch in Übersetzung und Druck in seiner poetischen Form dem Volke geboten worden wäre. Dadurch wird das Interesse vieler Leser geweckt und das Verständnis erleichtert. Die Bearbeitung des Buches der Weisheit, welche *J. K. Zenner* und *H. Wiesmann* in dieser Zeitschrift 22 (1898) 417—431 und

35 (1911) 21—29; 449—65; 665—73 veröffentlicht haben, hätte wohl als Vorlage dienen können. Möchte diese Anregung, soweit eben tunlich, bei den folgenden, in Aussicht gestellten Erklärungen der Propheten Berücksichtigung finden; es wird dies nur zur Förderung des Unternehmens dienen.

Innsbruck. J. Linder S. J.

Klerus und Volksmission. Vorträge von *R. Hüfner, B. Jacobi, M. Kassiepe, J. Krause, C. Loenartz, C. Restle, P. Saedler, J. Ch. Schulte, R. Schulte* u. *P. Wehner*. Herausg. von *Heinrich Bockel* (Hirt und Herde. 5. u. 6. Heft). 8°. (VIII u. 302 S.). Freiburg i. Br. 1920, Herder. M 14.— und Zuschläge.

Die vorliegende Sammlung enthält die Referate, welche bei dem durch das erzbischöfl. Missionsinstitut von Freiburg i. Br. veranstalteten Lehrgang für Männermissionen vom 4.—8. Aug. 1919 gehalten wurden. Diözesanmissionär Heinrich Bockel hat die Vorträge gesammelt und durch eine einleitende Abhandlung: „Der Pfarrer im Dienste der Volksmission" ergänzt. Im Anhange sind eine Reihe von Predigtplänen für Missionen mitgeteilt. Es ist nicht ein vollständiger Lehrgang für Missionen, was in dem Buche geboten wird; denn die gehaltenen Referate sind in erster Linie auf die Abhaltung von Männermissionen eingestellt und stehen dazu, wie begreiflich, unter den Eindrücken der durch den Krieg und den Zusammenbruch des deutschen Volkes hervorgerufenen tiefen Erschütterungen der Volksseele. Es ist aber sehr lehrreich, solche erfahrene Volksmissionäre über die Aufgaben und Ziele der Volksmissionen in der Gegenwart urteilen zu hören. Man fühlt es, daß die Referate die religiöse Lage schildern, wie sie ist; man kann aber auch nicht umhin, den idealen Seeleneifer dieser Männer zu bewundern, der hoffnungsfreudig und opfermutig im Vertrauen auf die Macht der göttlichen Gnade einer besseren Zukunft unseres katholischen Volkes entgegenstrebt. In diesen aktuellen und persönlichen Momenten liegt die Stärke des Buches und die aus eigenster Erfahrung geschöpfte lebenswahre Zeichnung der traurigen religiösen und sittlichen Folgen des Krieges und des Zusammenbruches machen dasselbe zu einem eigenartigen Kulturdokument von bleibendem Wert.

Seelsorger wie Missionäre werden aus diesen Referaten neue Anregungen erhalten. Speziell ist das erste Referat: „Der Pfarrer im Dienste der Volksmission" geeignet, das Zusammenarbeiten der Seelsorger und Missionäre zweckdienlich zu fördern. Doch wären noch weitere Ausführungen über die seelsorgerliche Nach-

arbeit nach der Mission erwünscht. Im allgemeinen berücksichtigen die Referate wohl mehr die Verhältnisse in größeren Städten und Fabriksorten, aber ihre zeitgemäße Anwendung auf ländliche Verhältnisse dürfte nicht schwer sein. Dazu vergesse man nicht, daß gar viele unserer Heimkehrer weitgereiste Männer geworden sind. Da muß sich notwendig auch der Ideenkreis bei den Volksmissionen erweitern und nach der apologetischen Seite hin vertiefen. Möge das schöne Buch in viele Priesterhände kommen, damit es ein Weckruf sei zur tatkräftigen Arbeit an der religiös-sittlichen Erneuerung unseres Volkes!

Innsbruck. Jos. Linder S. J.

Dr. *Otto Hellinghaus*, **Die kirchlichen Hymnen in den Nachbildungen deutscher Dichter**. München-Gladbach, Volksverein, 1919. 419 S. kl. 8° geb. M 6.— u. M 7.20.

Die Sammlung enthält die Hymnen und Sequenzen der jetzigen römischen Liturgie und zwar sowohl die lateinischen Texte als auch die besten metrischen dichterischen Übertragungen. Ausgelassen sind nur die Hymnen einiger weniger bei uns kaum bekannter Feste, der hl. Martina, des hl. Venantius, des hl. Johann Cantius etc. Die deutschen Übertragungen sind durchweg gelungen, wenn sie auch naturgemäß die Kraft, Weihe und Süßigkeit des Originals selten erreichen.

Durch diese Sammlung hat *Hellinghaus* nicht nur der Laienwelt, sondern auch dem Klerus einen großen Dienst erwiesen. Der Laienwelt, weil sie in den Hymnen wohl das Schönste vom kirchlichen Gebetsschatz erhält. Dem Klerus, weil durch die Übersetzung bei manchem Geistlichen das Verständnis der Hymnen vertieft und allen ein bequemes Büchlein in die Hand gegeben wird, um das Volk mit diesen Perlen kirchlichen Betens durch Vorlesung in Vereinsversammlungen oder selbst von der Kanzel bekannt zu machen. Dem Ganzen geht eine kurze orientierende Einleitung über die kirchliche Hymnendichtung voraus.

Innsbruck. M. Gatterer S. J.

Religion und Leben. Das Arbeitsschulprinzip in seiner Anwendung auf den Religionsunterricht. Arbeiten des Münchner Katechetenvereins, gesammelt von *G. Götzel*. 2 Teile (117 S. bezw. 124 S.). Kempten, Kösel. Brosch. je M 12.—.

Vorliegende sehr wertvolle Veröffentlichung, entstanden aus Referaten, die 1915/16 im Münchner Katechetenverein gehalten

wurden, wendet den bekannten Begriff der gegenwärtigen Schulreformbewegung: „Tatschule! Lebensschule! Nicht bloße Lernschule!“ auf den Religionsunterricht an. Sie erhebt damit eine Forderung, die dem Ziel der Katechese, wie es im Sinne der altchristlichen Kirche besonders vom hl. Augustin formuliert wurde, ganz entspricht. Die Theorie ist von diesem völlig auf Erziehung, auf Lebensschulung eingestellten Ziel nie ganz abgekommen; aber es muß zugegeben werden, daß zahlreiche Katecheten von dieser hohen Aufgabe, die ganze Lebensführung der Katechumenen zu erfassen und christlich umzubilden, bedenklich abwichen und mitunter im bloßen Abprüfen der Kinder den Gipfelpunkt ihrer Tätigkeit erblickten. Darum muß man es lebhaft begrüßen, daß die vorliegende Sammlung das gesamte Gebiet der Katechese unter der Rücksicht der Arbeitsschulmethode behandelt und mit einer Fülle von Anregungen das alte Ideal zur wirkungsvollen Darstellung bringt.

Nach dem einleitenden Referate *Götzels* über das Wesen der „religiösen Lebensschule“ und ihre Ausprägung in den Stufen der Vorbereitung, Darbietung und Erklärung (hier wird besonders das Lehrgespräch empfohlen), sowie der Anwendung bringt Dr. *Göttler* für die Behandlung der Glaubenslehre eine Fülle praktischer Vorschläge, wie man an den Erfahrungskreis der Kinder anknüpfen, die graphische Darstellung verwenden, Akte des Glaubens mit den Kindern erwecken und den Glauben zum Glaubensleben gestalten soll u. s. w. Ähnlich reichhaltig sind die Ausführungen Dr. *Mayers* über die Behandlung der Sittenlehre und (im 2. Teil) des Beichtunterrichtes, sowie die des Herausgebers *Götzel* und anderer Katecheten (*Schreiner*, *Feldmann*, *Keller*, *Rid*) über hl. Kommunion, Gebet, hl. Messe, Heiligenverehrung und Kirchenjahr.

Innsbruck. Michael Gatterer S. J.

Einkehr. Ein Jahrbuch der Seele von Dr. *J. Klug*. 2. Jahrgang. Paderborn, Schöningh. VI u. 296 S. M 14.— einschl. Zuschl.

Ein Jahrbuch soll es sein, ist aber zeitlos im besten Sinne des Wortes. Denn die religiös-aszetischen Aufsätze, die hier Dr. *K.* in seiner bekannten bildkräftigen Sprache bringt, schmiegen sich zwar dem Charakter der einzelnen Monate an, sind aber sonst immer zeitgemäß und lesenswert. Als besonders gelungen sind zu bezeichnen die Aufsätze „Wege zur Freude“ (103 f), der Aufruf zum Apostolat (123 f), zur Selbsterkenntnis (233), die „Jenseitsbriefe“ (191 f), wenn auch hier zugegeben werden muß, daß *K.s*

Versuch, den Zustand der Seele nach dem Tode anschaulich zu machen, die bekannte poetische Darstellung in *Newman*, Der Traum des Gerontius nicht erreicht. Möge das Jahrbuch viele Seelen für seelische „Einkehr" und sittlich-religiöses Höherstreben erwärmen!

Innsbruck. M. Gatterer S. J.

Mein Licht und mein Heil. Erwägungen für Kanzel und Haus im Anschluß an die Sonntagsepisteln von Dr. *B. Strehler*. Deutsches Quickbornhaus, Burg Rothenfels a. M. [1920] 8° 172 S.

Wer die eigenartig ungezwungene und bei aller Tiefe doch so selbstverständlich und ungeheuchelt emporquellende Frömmigkeit der Quickbornjugend kennt, für den müssen religiöse Erwägungen des priesterlichen Erziehers und Führers dieser Jugend — denn das ist Dr. *St.* — von Interesse sein. Im vorliegenden Bändchen bietet er sie uns: schlichte, nüchterne, ja wortkarg zu nennende Betrachtungen, aber alle tief empfunden und mit einem leisen Unterton fürs Gemüt, damit die Feierstimmung auch hinüberriesele „in tausend kleinen Rinnsalen in die leibliche Natur, so daß sie anfängt, mitzusingen und mitzuklingen, so daß Höheres und Niederes, der ganze Mensch zusammenstimmt in einem Lied des Dankes und der Freude" (8).

Innnsbruck. M. Gatterer S. J.

Unsere katholische Erziehungslehre als eine im Grundriß verfehlte, in der Praxis versagende Wissenschaft. Nachgewiesen von einem Katholiken. Regensburg, Gebrüder Habbel. 86 S. M 1.50.

Schon der kühne Titel läßt vermuten, daß des anonymen Verfassers Beweisführung etwas über das Ziel hinausschießt. Tatsächlich geht es zu weit, wenn er die neuere kathol. Pädagogik der materiellen Häresie zeiht. Denn daß der Mensch für Gott erschaffen ist und die Aufgabe der Erziehung nur sein kann, den Heranwachsenden zu einem selbständigen, überzeugungstreuen Christen zu bilden, das hat die kath. P. denn doch nicht vergessen (vgl. *Krieg*, Pädagogik S. 325, *Noser-Grüninger*, Allg. Erziehungslehre S. 13, *Grunwald*, Philosophische Pädagogik S. 45, 252 f, *Krus*, Pädag. Grundfragen ²S. 42, 69, 302 f, 459 f). Auch *Willmann* versteht unter der Anteilnahme an den „die Lebensgemeinschaften begründenden Gütern" in erster Linie die Eingliederung in den mystischen Leib Christi, der ja das vollkommenste soziale Gebilde darstellt[1]). Das aber ist wahr, daß manche kath.

[1]) Vgl. *Krus*, Päd. Grundfragen² 58 f.



Pädagogen diesen religiösen Zwerk zu wenig in den Vordergrund rücken und, statt von ihm auszugehen und eine bessere Auswertung der christlichen Tugendlehre zu versuchen, sich in die weit weniger wichtigen Einzelfragen der „weltlichen" Pädagogik verlieren. So mag es kommen, daß katholischen Lehrerseminaristen der religiöse Hauptzweck der P. aus dem Auge schwindet. Möge das Büchlein hier aufrüttelnd wirken! Daß wir „Lehrer vor allem unsern Heiland lieben" (S. 29), daß der kath. Lehrer „ein Erzieher nach dem Herzen Jesu Christi" sein muß (S. 30), darin liegt wirklich alle Erziehungsweisheit beschlossen. Uneingeschränkten Beifall verdienen des Verfassers Ausführungen über das 8. Schuljahr sowie die über Staats- u. Simultanschule. Ja, seine Polemik erscheint uns da so überzeugend, so urwüchsig und treffend, daß wir dem streitbaren Büchlein trotz der eingangs erwähnten Entgleisung weiteste Verbreitung, namentlich bei der kath. Lehrerschaft und in Elternkreisen wünschen.

Innsbruck. M. Gatterer S. J.

Bilderatlas zur Geschichte der Pädagogik mit begleitendem Text, chronologischer Übersicht und Bücherkunde, herausg. von *Rudolf Borch*. 1.—5. Taus. Wolfenbüttel, Zwissler, 1920. VIII u. 124 S. Lex. 8°. Kart. M 24.—.

Längst schon war in pädagogischen Kreisen das Verlangen nach einem Bilderatlas aus der Geschichte der Pädagogik, ähnlich etwa dem von *Könnecke* zur deutschen Literaturgeschichte. *B.* bietet ihn uns in vorliegendem Werke, zu dem er in mehrjähriger Arbeit 60 Bildnisse, 42 Autogramme, 15 Titelblätter und 22 andere Bilder sowie möglichst unanfechtbare geschichtliche und literarkritische Daten zusammengetragen. Es ist anzuerkennen, daß der peinlich genau arbeitende Herausgeber die kathol. Pädagogen namentlich der älteren Zeit verhältnismäßig mehr berücksichtigt, als dies in Werken protestantischer Richtung zu geschehen pflegt (vgl. die Bilder S. 29—31, 62—64, 74). Nur im 2. Teil des Werkes, der sonst sehr klaren „chronologischen Übersicht", wünschten wir, daß die neueren kath. Pädagogen, z. B. *Baumgartner*, *Heigenmooser*, vor allem *Roloff*, angeführt würden. Auch die sonst so reichliche „Bücherkunde" läßt das eine oder andere Werk vermissen, z. B. *Kretschmer*, Lesebuch der Pädagogik [2]1910 u. a. Namentlich berührt es unangenehm, daß auf ein so bedeutendes Werk wie *Roloffs* Lexikon der Pädagogik erst im Anhang (123) kurz verwiesen wird. Doch das soll uns die Freude an dem fleißig gearbeiteten und für Schul- wie Privatbibliotheken gleich

wertvollen Werke nicht nehmen. Möge der Verlag, der trotz der gegenwärtigen Papierschwierigkeiten doch eine würdige Ausstattung erzielte, dem Verfasser in weiteren Auflagen den geplanten Ausbau namentlich auch der Bücherkunde durch Heranziehen der Zeitschriften ermöglichen!

Innsbruck. Michael Gatterer S. J.

Riemann Robert, **Rednerschule.** Die Kunst der politischen und wissenschaftlichen Rede vor der Öffentlichkeit. Leipzig, Dieterich, 1920. 108 S. kl. 8°. M 6.—, geb. M 9.—.

Die in letzter Zeit vielfach empfohlene Schrift des bekannten Literaturhistorikers bringt in fesselnder Form feine Beobachtungen über die psychologische Wirkung der verschiedenen Beweisarten (S. 21 f), ferner äußerst praktische Bemerkungen über die Einrichtung von Rednerkursen (S. 31 f). Auch die bisweilen mit beißender Satire gewürzten Ausführungen über die gewöhnlichen Vortragsfehler sind recht lehrreich. Wenn wir trotzdem das Buch als zur Schulung unserer Volksredner ungeeignet ablehnen müssen, so ist der Grund: *R.* entpuppt sich als Freidenker und Monist, der zahlreiche seiner Dispositionen den in der Leipziger Ortsgruppe des Monistenbundes gehaltenen Reden entnimmt und so wohl für Monisten und Kirchenstürmer eine brauchbare Rednerschule geschaffen hat, nicht aber für Katholiken, die seine Ausfälle gegen die Kirche als Taktlosigkeiten bedauern müssen.

Anstatt *R.* sei unseren Jugendpräsides neben den bekannten Werken von *Lienert*, *Beßler*, *Damaschke* auch der kurze Leitfaden der Redekunst empfohlen, den *Fr. X. Jungmann S. J.* im Archiv f. Präsides Jhg 1919 H. 1/2 S. 13 f veröffentlicht hat und der auch als Separatabdruck (Volksbundverlag Wien I) erhältlich ist.

Innsbruck. Michael Gatterer S. J.

Analekten

Die Buchrolle in der altchristlichen Kunst und Theodor Birts Schrift: „Die Buchrolle in der Kunst". *Theodor Birt* hat in seiner Monographie über die Buchrolle in der Kunst[1]) die altchristlichen Denkmäler, namentlich die Sarkophage in reichem Maße herangezogen und zum Teil durch selbstverfertigte Zeichnungen illustriert, welche die Schrift zwar nicht sonderlich zieren, aber ihren Zweck meistens erfüllen. Was jedoch besonders hervorgehoben werden muß, ist, daß er darin eine große Anzahl Texte aus der alten Literatur verarbeitet hat. Das ist ein Verdienst, das jeder Archäologe dankbar anerkennt. Ein von ihm nicht beachteter Text aus den Märtyrerakten der heiligen Geschwister Agape, Irene und Chione mag zu seinem Material hinzugefügt werden, weil darin die meisten in das Buchwesen einschlägigen Ausdrücke vorkommen.

Aus den Akten erfahren wir, daß die Kirche von Thessalonik in der Verfolgung des Diokletian ihre Bibliothek bei den genannten Schwestern unterbrachte im Glauben, daß sie bei ihnen am sichersten wäre. Man hatte sich getäuscht. Bei der Haussuchung wurden die heiligen Schriften entdeckt. Es befanden sich darunter sehr viele Rollen aus Pergament (διφθέραι) und Papyrus (βιβλία), Diptychen (πινακίδες, Wachstafeln), Kleine Kodizes (κωδικέλλοι) und einzelne Blätter (σελίδες): alle diese Schätze wurden auf Befehl des Präses samt ihren runden und viereckigen Behältern (πυργίσκοι und κιβώτια), in denen sie steckten, öffentlich verbrannt[2]).

---

[1]) Die 2. Auflage erschien Leipzig 1907.

[2]) Acta ss. Agapes, Irenes et Chiones 5. u. 6., ed. *Pio Franchi de' Cavalieri* in Studi e testi. Roma 1902, Fasz. 9, 17 u. 19. Um die entsprechenden lateinischen Ausdrücke zu haben, bringen wir die von uns nach dem griechischen Originaltext verbesserte Über-

Verdient die Verwertung der literarischen Zeugnisse in *Birts* Schrift volles Lob, so läßt der auf die Kunstdenkmäler, zumal die christlichen, bezügliche Teil allerlei zu wünschen übrig. Dieser nur ist es, mit dem wir uns hier auseinandersetzen möchten. Wir halten das für notwendig, weil wir sehen, daß einige der darin vorgetragenen Ideen die christlichen Archäologen ungünstig beeinflußt haben.

Nach dem Axiom „Divide et impera" glaubt *B.* nicht weniger als sieben Motive unterscheiden zu müssen, in denen sich die Rolle auf den Monumenten biete (43 80 99 110 113 ff 120 135 181). Vier hätten vollauf hingereicht: die geschlossene, die halb- und ganz geöffnete und diejenige, bei der das Ende „fahnenartig" herunterhängt. Das geschlossene Volumen z. B. wird wie die Rolle überhaupt in der Regel von der Linken gehalten, weil die Rechte für die Gebärdensprache und für sonstige Verrichtungen frei bleiben muß. Daß es sich auch in der Rechten findet, daß es bald mehr, bald minder horizontal, vertikal oder abwärts gesenkt ist, hat auf den christlichen Monumenten meistens einen rein äußerlichen Grund: entweder fehlt aus Raummangel Platz für die Linke oder der Künstler verlangt nach Abwechslung. Letzteres gilt auch von der halbgeöffneten Rolle. Was *B.* darüber sagt, ist zum mindesten gesucht. Nehmen wir einen typischen Fall, der besonders in der Skulptur häufig wiederkehrt. Ein von *Le Blant* und *Garrucci*[1]) veröffentlichter Sarkophag aus Arles bietet in der Mitte eine verschleierte Orans zwischen Petrus und Paulus (mit abgeschlagenem Kopf), von denen jener mit der Linken das Palliumende heraufzieht und ein geschlossenes Volumen in der Rechten, dieser ein halbgeöffnetes in der Linken hält. „Die Orantin", schreibt *B.* (93), „hat hier, wie sonst oft, zwei Tröster oder ältere geistliche Berater, die mit Büchern versehen sind, neben sich; der eine von ihnen hat ihr einen heiligen Text vorzutragen begonnen; der andere wartet, um ihn abzulösen. Es ist der *lecturus*". Diese Deutung könnte nicht verfehlter sein. Abgesehen davon, daß Petrus und Paulus für „zwei Tröster oder ältere geistliche Berater" ausgegeben werden, will der Künstler hier durch die geschlossene Rolle in der

setzung des Kard. *Sirleto*: „quae (Irene) tot membranas, libros, tabellas, codicillos et paginas scripturarum ... quae sunt impiorum Christianorum ... ad hodiernum usque diem servare voluisti ... scripta vero ipsa prolata in scriniis et arculis Irenes publice exurantur" (*Ruinart*, Acta martyrum sincera 350; ed. Veron.).

[1]) *Le Blant*, Sarcophages d'Arles Taf. VII; *Garrucci*, Storia dell'Arte V, Taf. 380, 3.

Rechten nicht den „lecturus" und durch die halbentrollte nicht die unterbrochene Lektüre kennzeichnen; die Rolle dient ihm vielmehr beidemal als bloßes Attribut, das er aus Liebe zur Abwechslung variiert, und die Szene selbst stellt die in die Gemeinschaft der beiden Apostelfürsten, also in die ewige Seligkeit aufgenommene Verstorbene dar, welche für die hinterbliebenen Angehörigen betet.

Dem Titel seiner Schrift entgegen behandelt *Birt*, wenn nicht ausschließlich, so doch vorzugsweise die aus Ägypten stammende Papyrusrolle, für die er förmlich schwärmt, während er für die nach ihm von den Juden übernommene Pergamentrolle nicht viel übrig hat: diese ist ihm das „ungefüge Tierfell" (27), jene „ging schlank, schlicht und vornehm durchs Leben"; sie sei es auch, „deren sich die christlichen Gemeinden bedienten, nicht aber die jüdische Pergamentrolle" (37). Trotzdem ist anzunehmen, daß der Gebrauch des Pergaments bei den Christen größer war, als man es nach *Birt* vermuten darf. Hebt er doch selbst hervor, daß die Papyrusrolle „in den Zeiten des sinkenden Reichs immer teurer und schließlich unerschwinglich wurde" (26). Die Pergamentrollen übertrafen die Charta meilenweit an Haltbarkeit, waren deshalb für Reskripte von dauerndem Wert oder zur Benutzung auf Reisen die einzig geeigneten (32). Nehmen wir sodann aus der Kunst das Motiv des Aufstemmens der geschlossenen Rolle auf den Schenkel, das „Motiv V", welches nach *B.* „für die Charta etwas Brutales hat" (325); „wir haben", sagt er, „den Eindruck, daß sie (die Rolle) gefährdet ist und daß, da die aufliegende Hand von oben lastet, dieser Druck das Buch brüchig machen, vor allem den unteren Rollenschnitt, auf dessen ebenmäßige Glätte man sonst hielt, verletzen und beschädigen muß" (120). Setzen wir nun hier Pergament für Charta ein, so ist die Gefahr einer Verletzung gar nicht vorhanden, denn das gerollte Pergament kann einen solchen Druck sehr gut vertragen.

Was dem Archäologen in der Schrift über die Buchrolle besonders auffällt, ist die Unsicherheit, die der Autor den christlichen Monumenten gegenüber an den Tag legt. Apostel zitiert er gern unter allgemeinen Ausdrücken wie „Mann" (181), „bartloser Mann" (167), „stehender Mann" (257), „Jüngling" (168), „jugendliche Figur" (257), „ältlicher Mann" (113), „bärtiger Jünger" (195, für Petrus) u. s. f. Die alttestamentliche Susanna ist eine „lesende Frau" (168), drei Apostel mit dem Verstorbenen die „vier Evangelisten" (107 129 241) und die Baptisterien und Basiliken auf dem hochberühmten Prachtsarg 174 des lateranensischen Museums[1])

[1]) *Garrucci* a. a. O. Taf. 323, 5 u. 6.

„hohe Paläste“ (279). Weil in meinen Katakombengemälden die Malereien des „arcosolio degli apostoli piccoli“ in S. Domitilla nicht mundgerecht auf einer Tafel stehen, sondern auf drei (154,1; 155,2; 172) verteilt sind, so sollen sie bei mir „fehlen“ (106). Aus der letzteren hätte *B.* sogar lernen können, daß er in der Angabe der Farben nicht immer das Richtige getroffen hat. Jobs Frau, die in der allbekannten Szene des Sarkophags 164[1]) ihrem Mann auf einem (abgebrochenen) Stab das Brot reicht und sich wegen des üblen Aussatzgeruches die Nase mit einem Gewandzipfel zuhält, gilt ihm als die Überlebende, die dem Verstorbenen die Rolle überreicht und „zum Zeichen der Trauer ihre Linke an ihre Wange legt“ (84).

Die Überreichung der Rolle sieht *B.* auch auf den ravennatischen Sarkophagen, die *Garrucci* auf „Taff. 347,2; 348,2 und 5; 349,1“ bringt. Hiervon ist 348,2 auszuschalten, weil der Apostel in der Nische links von Christus keine Anstalten macht, die Rolle in Empfang zu nehmen. In den drei übrigen Fällen hat *B.* recht; es geht wirklich eine Überreichung vor sich. Er irrt jedoch darin, daß er den Apostel, der die Rolle empfängt, nicht für Paulus, sondern für Petrus hält (83). Warum hat er, fragen wir, nicht auch die unmittelbar vorhergehende Tafel 346,2 erwähnt? Etwa weil dieser Sarkophag seinen Irrtum aufdeckt? Darauf sind nämlich beide Apostelfürsten, nicht bloß einer, dargestellt, und beide sind deutlich durch den gewohnten Kopftypus, Petrus außerdem noch durch Kreuz und Schlüssel gekennzeichnet und der Empfänger der Rolle ist hier wie auf den drei übrigen von *Birt* zitierten Sarkophagen der kahlköpfige Paulus, nicht Petrus. An einer spätern Stelle (324) holt er das Versäumte zwar nach, aber nur so nebenbei und ohne jedes Bekenntnis, geschweige denn Verbesserung des Irrtums. Wie sich später zeigen wird, leistete ihm die Verwechslung der beiden Apostelfürsten in der Beseitigung der ihm augenscheinlich unbequemen Darstellung der Gesetzesübergabe an Petrus große Dienste; vermutlich wird sie jene Unterlassung suggestioniert haben.

Der Fall steht nicht vereinzelt da. Eine zweite Unterlassung, die für ihn nicht minder fatal wurde, beging er in der Beschreibung der von den Interpreten bisher ausnahmslos verkannten Szene, welche den Apostelfürsten darstellt, wie er das Gesetz vorträgt und dabei von zwei Polizeisoldaten überfallen wird — die *cathedra Petri*, wie wir kurz sagen können. *Birt* hat sich für seine Beschreibung die besterhaltene Darstellung, die des

---

[1]) *Garrucci* Taf. 350, 2.

Brüdersarkophags von S. Paul[1]) ausgewählt und gibt Petrus für einen der beiden Verstorbenen aus, der irgend einen klassischen Autor liest und dabei von zwei „Sklaven" bedient wird (173 f). Wie konnte er, von anderm zu schweigen, aus Soldaten „Sklaven" machen? Sehr leicht: er ließ in der Angabe ihrer Gewänder eine Hauptsache, den militärischen Mantel (Chlamys) beiseite. Dadurch hat er sich und andere in die Irre geführt; denn die gegürtete Tunika mit der Chlamys ist die Tracht der Soldaten, die gegürtete Tunika allein die der Sklaven und Arbeiter im allgemeinen. Auch der „puer" auf dem Goldglas „bei *Garrucci* III Taf. 200, 2", ist nicht „ein Diener im Knabenalter", nicht ein „Lesesklave", sondern das Söhnchen von Eltern senatorischen Ranges, die in ihrer vornehmen Gewandung mit ihm abgebildet sind; er selbst trägt die lose, nicht die den Sklaven zukommende gegürtete Tunika und darüber die Pänula (174 f).

In dem Streben, möglichst viele interessante Beispiele von der Rolle nachzuweisen, erklärt *Birt* abgebrochene Stäbe noch in zwei andern Fällen für Rollen: auf dem Sarkophag 152[2]) in der Vermehrung der Brote (112) und auf einem von Arles[3]) in dem Kanawunder. Für das letztere lehnt er den Gedanken an den Stab ausdrücklich ab: „Hier will", schreibt er, „der bartlose Christus Wasser in Wein verwandeln, steht über den niedrigen Krügen, die sich am Boden befinden, und senkt befehlend seine rechte Hand auf sie herab, in der er nach Motiv III das Buch hält" (113). Als wenn Christus in der altchristlichen Kunst je ein Wunder mit der Rolle gewirkt hätte! Wirkt er mit der Rechten ein Wunder, so hat er in dieser Hand den Stab oder macht mit derselben den Sprechgestus oder legt sie segnend auf. Ein Viertes gibt es nicht. — Nach diesen Proben wird man sich nicht wundern, daß *Birt* auf einem profanen Relief Pillen, die ein Arzt in einem Schrank für seine Klienten bereit hält, für Rollen ausgibt und daraus unter anderm Schlüsse auf die Art der Aufbewahrung der Rolle zieht (262 265 f).

Ein eigenes Gepräge verleiht *B.s* Schrift die Sorge um die materielle Erhaltung der Buchrolle. Diese Sorge bricht überall durch, wo es nach seiner Meinung an der nötigen Sorgfalt von seiten des Künstlers fehlt. Er tadelt die „Härte" der Darstellung auf dem Sarkophag bei „*Le Blant* Taf. 22, 1", wo die Linke Christi „sich auf eine sehr große geschlossene Rolle stützt, die

---

[1]) *Garrucci* Taf. 358, 3.

[2]) *Garrucci* Taf. 320, 1 (mit modern ergänztem Stab).

[3]) *Garrucci* Taf. 380 3; *Le Blant*, Arles Taf. VII.

ihrerseits auf einer am Boden befindlichen Büchercapsa senkrecht aufsteht" (123). Was würde *B.* erst zu der Skulptur eines Fragments im Museum des deutschen Campo santo sagen, wo ein Apostel seine Rechte auf einen Faszikel von fast halber Menschenlänge gelegt hat, der direkt am Boden steht![1]) Er tadelt ferner die Heiligen, die „nicht viel daran denken, beim Lesen das Papier zu schonen und das Ganze achtlos sich entrollen und aufgelöst zu Boden fließen lassen" (321). Und bei dem Priester Nepotian, der nach dem hl. *Hieronymus*[2]) „beim Lesen einschläft und das Blatt ihm über die Brust fällt", begründet er dessen „Nachlässigkeit" mit der „Altersschwäche" (183) — dabei ist Nepotianus, wie aus jeder Seite des Briefes hervorgeht, in einem jugendlichen Alter gestorben, so daß der Heilige sich veranlaßt sah, den Onkel darüber zu trösten. *Birts* Sorge hat etwas Rührendes an sich; man meint, die Rolle sei noch immer im Gebrauch und er habe es sich zur Aufgabe gemacht, Schonung derselben zu predigen. Am meisten beängstigt ihn „die Überreichung einer offenen Rolle". Diese verfolgt ihn wie ein Gespenst, dem er aber auch scharf zu Leibe geht. Schon bei der Besprechung der ägyptischen Monumente erklärt er sie für „unmöglich", denn die Rolle „würde dabei kläglich auseinanderfallen" (16). Er holt also weit aus. Und um mit dem Gedanken an die Überreichung der offenen Rolle ein für allemal aufzuräumen, will er durch ein glänzendes Beispiel zeigen, daß die Rolle sich in der Kunst großer Schonung, ja sogar zarter Aufmerksamkeit erfreute. Er nimmt dazu die von den alten Künstlern selbst erklärte Szene, in welcher der Heiland dem Apostelfürsten das Gesetz gibt und ihn zu seinem Nachfolger im Vorsteheramt der Kirche macht. Von der wichtigsten Darstellung, von der auf dem schon erwähnten Prachtsarg 174[3]) handelnd, schreibt er: „Hier ist nun bedeutsam und bezeichnend für die schonende Art, mit der man Bücher behandelte, daß Petrus von rechts herantritt und das hängende Rollenende in einem Tuch auffängt. Es war dies damals ein beliebtes Sujet: Petrus, das offene Buch Christi auffangend . . . Natürlich war dies aber zugleich eine Allegorie: er erschien so als der Schützer des Logos" (185). Weiter unten heißt es: „Allen diesen Bildern ist gemeinsam, daß Christus die Lesung unterbrechend das entrollte Buch hochhält, um es der Welt zu zeigen, sowie daß Petrus im Laufschritt

[1]) *Wittig*, Die altchristlichen Skulpturen im Museum des deutschen Campo Santo, Rom 1906, 81, Fig. 31.

[2]) Ep. 60,11 ML 22,596, Corpus Scr. Eccl. Lat. 54,562, 11 s.

[3]) *Garrucci* Taf. 323, 4.

herbeieilt; er will rasch helfen, daß dem Buch nichts Übles widerfahre, daß es nicht den Staub der Erde berühre" (323). Hinter diesen frommen Sätzen verbergen sich grobe Irrtümer. *Birt* ignoriert zunächst, daß die alten Künstler selbst es sind, welche einigemal die Szene erklärt haben, indem sie nach klassischen Mustern in die Rolle die Worte: DOMINVS LEGEM DAT schrieben. Der Herr „zeigt also das entrollte Buch" nicht „der Welt", sondern gibt es dem Empfänger, d. i. dem Apostelfürsten. *Birt* weiß auch nicht, daß der Herr dabei mit der erhobenen und ausgestreckten Rechten den Gestus des Befehlens macht. Dieses hätte ihm besonders klar ein von mir vor 33 Jahren veröffentlichtes Fresko[1]) sagen können, auf welchem ein reicher Viktualienhändler einem seiner Beamten mit der gesenkten Linken eine offene Rolle oder ein Blatt übergibt und die gehobene Rechte zum Gestus des Befehlens ausgestreckt hat. Die unter der Rechten geschriebenen Worte: SECVNDE | SVME, Nimm, Sekundus! erklären den Vorgang. Auf unsere Darstellung angewendet, müßten sie: PETRE SVME lauten. Woher weiß sodann *Birt*, daß die von Christus überreichte Rolle, wie er S. 185 insinuiert, ausgerechnet „einige Meter lang" war? Hier schafft er sich Schwierigkeiten, zu denen in den Monumenten nicht der geringste Grund vorliegt. Auf den verwandten Darstellungen der Aussendung der Apostel handhabt Christus die halbgeöffnete Rolle mit einer Leichtigkeit, die bloß auf einen geringen Umfang derselben schließen läßt. Alle Bedenken müssen übrigens zum vorhinein bei der Erwägung verschwinden, daß die Übergabe der Gesetzesrolle an Petrus sich so, wie sie in der Kunst geboten wird, in der Wirklichkeit gar nicht abgespielt hat und die Fassung der Szene idealer Natur ist. Bei idealen Darstellungen fragen die Künstler aber wenig danach, ob etwas naturwidrig ist oder nicht: „Pictoribus atque poëtis Quidlibet audendi semper fuit aequa potestas"[2]). Petrus ist also nicht der Lesediener, zu dem ihn *Birt* und sein Anhang[3]) auf Grund der Darstellungen der Gesetzesübergabe stempeln möchte. Er ist vielmehr der große Apostelfürst, dem der Herr unmittelbar vor seiner Himmelfahrt das Gesetz, d. i. die Summe aller Glaubenssatzungen und Vorschriften gab und das dieser dann seinen Nachfolgern, den römischen Bischöfen, vermachte. Daher führt schon der hl. *Ignatius* von Antiochien unter

[1]) Röm. Quartalsch. 1 (1887) Taf. I, 22.

[2]) Horat., De Art. p. 9.

[3]) *Hans Dütschke*, Ravennat. Studien. Leipzig 1909, 208 ff 234. Vgl. auch *L. von Sybel*, Christl. Antike II 152. Anm. 1 und *P. Styger* in Röm Quartalschr. 27 (1913) 65 f.

den Ruhmestiteln der Kirche von Rom den an, daß er sie im „Besitze des Gesetzes Christi“ nennt[1]). Unsere Darstellungen zeigen, wie sie in diesen kostbaren Besitz gelangt ist.

Wir wollen *B.s* Forschungen weiter nachgehen. Wie das schulgerechte „Überreichen des Buches“ an Petrus sich vollziehen müsse, glaubt er auf den schon oben zitierten Sarkophagen Ravennas demonstriert zu haben: „Ein sitzender, bartloser Christus nimmt die Mitte ein und reicht mit der weitausgestreckten Rechten eine geschlossene Rolle hin, die er horizontal im Motiv Ia hält. Links nähert sich Petrus, neigt sich ehrfürchtig und hält auf wiegenden Armen ein Tuch gebreitet, mit dem er die Gabe in Empfang nehmen will. Denn das Heilige darf keine unheilige Hand berühren“ (83). Wir haben gesehen, durch welchen Kunstgriff es *Birt* gelungen ist, in die Szene Petrus für Paulus einzuschmuggeln. In Wirklichkeit ist es umgekehrt Paulus, nicht Petrus, dem die geschlossene Rolle auf diesem wie auf den drei übrigen von *B.* zitierten Sarkophagen Ravennas überreicht wird. Man dar- darin einen gewollten Antagonismus gegen die römische Komposition der Gesetzesübergabe an Petrus erblicken.

Nur eine einzige Ausnahme gibt *B.* zu: die Darstellung auf dem Sarkophag aus S. Vitale[2]), die er einem „vom Umgang mit dem Rollenbuch entwöhnten Künstler“ zuschreibt und eine „verfehlte und sinnlose Erfindung eines Spätlings“ nennt (324). Der Sarkophag gehört in das 5. Jahrhundert. In dieser Zeit sei „das Gefühl, daß die steil hängende Rolle aufgefangen werden müsse, ganz verloren gegangen; man läßt sie nun ruhig wie ein Fahnentuch glatt hängen und benutzt sie als Plakat . . .“ „Ins Sinnloseste“ sei „dies dann im 13. Jahrhundert in dem großen Mosaik der Apsis in S. Paolo f. l. m. zu Rom gesteigert, wo das Motiv 18 mal vorkommt, und zwar geht die Verständnislosigkeit jetzt so weit, daß das Plakat nach Willkür und Belieben hier auch in der rechten Hand erscheint! Das hatte noch gefehlt“ (324 f). Dieses Eifern gegen die christlichen Darstellungen und gegen die „skrupellos andächtigen Männer“ des Mittelalters (330) ist ebenso überflüssig als ungerecht; denn das „Fahnenmotiv“ erscheint schon vollständig ausgebildet auf dem Fragment des heidnischen, aus dem 2. Jahrhundert stammenden Riesensarkophags von der Form einer Wanne (97 184), das *B.* etwas Verlegenheit bereitet, das aber für die vorliegende Frage von Wichtigkeit ist: es handelt sich um eine dreifigurige Szene und das „plakatförmig“ entrollte

---

[1]) Ep. ad Rom., Überschrift; *Funk*, Patr. apost. I 212.

[2]) *Garrucci* Taf. 332, 2.

Volumen befindet sich, *nota bene*, in der rechten Hand einer allem Anschein nach weiblichen Figur, von der nur die Hand mit dem Vorderarm erhalten ist. Warum hat sich *Birt* nicht schon hier entrüstet?

Doch was ist von seiner Besorgnis um die Schonung der Rolle zu halten? Nichts. Sie ist verlorene Liebesmühe und findet in den Monumenten keinen Widerhall. Die Künstler lassen sich nicht schulmeistern. Schon das Stecken der geschlossenen Rolle unter den Arm, „sub ala" (12), oder in den „Bücherbeutel" (15) zeugt von keiner sonderlichen Aufmerksamkeit. Selbst das einfache Halten derselben geschieht häufig mit einem solchen Druck, daß die aus der Faust ragenden Teile sich nach oben und unten erweitern, was weder „Vorsicht" noch „bewußte Sorgfalt" (44) verrät und, nebenbei gesagt, auf Pergament-, nicht Papyrusrollen schließen läßt. Die „nachlässige Zusammenfaltung in Dütenform" (220) oder das dieser gleichkommende „Fächermotiv" (326) sieht man schon auf der himerischen Münze mit dem Standbild des Dichters Stesichoros (186, Fig. 121),die „nach dem Jahre 409 v. Chr." (51) geprägt wurde; ferner „bis zu einem gewissen Grade vorbereitet", auf einer Malerei Pompejis (189, Fig. 124) und mehreren christlichen Monumenten, welche *Birt* verzeichnet. Bei dem „Fächermotiv" kann von „Schonung" schon deshalb keine Rede sein, weil beide Konvoluten „in einer Hand ... zusammengepreßt werden" (326); und da *B.* die Dütenform „nachlässig" nennt, so ist dadurch Schonung gleichfalls von selbst ausgeschlossen. Ausgeschlossen ist sie auch bei dem Binden mehrerer Rollen zu Faszikeln, da die gebundenen Papyrusrollen nach *Petrons* Ausspruch „ihre Form ändern" (255). Die „Rücksichtslosigkeit" wächst bei den zahllosen Künstlern, zumal Bildhauern, die das Rollenbündel unbarmherzig auf den Boden zu den Füßen der Figuren stellen. Muß man da nicht an die „Läden und Butiken der Buchhändler" denken, in denen nach *Gellius* 9,4 „solche Faszikel verschmutzt und entstellt herumlagen" (255)? Was soll man auch von denen sagen, die beim Schreiben oder Lesen die Rolle so weit öffnen, daß das Ende derselben im Staube am Boden liegt? So tut es Probian auf seinem Diptychon (208 317), so Gorgonius auf dem Deckel seines Sarkophags (208 321)[1]), so ein Evangelist auf der Deckenmalerei in S. Giovanni e Paolo[2]), so Moses auf einem Fresko in S. Maria in Via lata[4]). Heidnische Beispiele lassen sich

[1]) *Venturi*, Storia dell' arte italiana, Mailand 1901, I 356, Fig. 329.

[2]) *Garrucci*, Taf. 326, 2.

[3]) *Wilpert*, Malereien und Mosaiken IV Taf. 128.

[4]) *Wilpert* a. a. O. Taf. 138.

dafür nicht beibringen, weil das Schreiben auf der Charta bei Römern und Griechen Sache des Sklaven war, der Vornehme aber nur mit dem Griffel im Diptychon schrieb (197 f). Wir verweisen noch auf das wichtige, von *Birt* übersehene Relief bei *Boldetti*[1]), welches einen Philosophen auf seiner Kathedra, das verkörperte ΕΥΡΗΚΑ, darstellt. Mit der Linken umfaßt er ein geschlossenes Volumen und mit der Rechten zeigt er auf seine Stirn zum Zeichen, daß ein guter Gedanke ihm durch den Kopf gefahren ist, angeregt durch die Lektüre, der ein Lesediener obliegt; ein hockender Notarius ist schon daran, den Gedanken auf der Wachstafel zu fixieren. Bis dahin ist alles lobenswert. Doch das Schreckliche kommt jetzt: links liegt im Staube am Boden ein offener Papyrus mit eingerolltem Anfang und Ende, gegenüber steht ein Faszikel, und ein blattreicher Kodex dient dem Philosophen als Schemel für die Füße. Nimmt sich das nicht wie eine Parodie auf *B.s* Theorie von der „schonenden Art, wie man Bücher behandelte" (185), aus? Dieses Relief ist nicht etwa ein Unikum: auf dem Deckel des Sarkophags des Prosenes liegt zu den Füßen des Verstorbenen ein pausbackiger Todesgenius und schläft auf einem Bünde von Rollen[2]).

Die Künstler geben *B.* auch sonst wenig Genugtuung, da sie sich gegenüber den von ihm für die Rolle aufgestellten Vorschriften fortwährend Freiheiten erlauben und selbst über die Grenzen der Möglichkeit mit der größten Leichtigkeit sich hinwegsetzen. Gewiß wäre es schön, wenn alles hübsch ordnungsmäßig vor sich ginge, Der Lesende z. B. müßte seine Rolle in der entsprechenden Sehweite halten und so auseinanderfalten, daß die Schriftseite ihm zugekehrt und die beiden Rollungen richtig angedeutet wären. So verlangt es die Theorie. In der Praxis kommen dagegen allerlei Verstöße vor: die Rollungen sind, bald beide, bald eine, verkehrt oder gar nicht angegeben und die Schriftseite ist dem Beschauer zugewendet (109 138 226); die Schrift steht sodann auf dem Kopf (239), läuft in falscher Richtung selbst über die Rollungen hinweg und ist viel zu groß (139 143 147). *B.*, der die Monumente gern mit seinen doktrinären Grundsätzen in Übereinstimmung bringen möchte, hilft sich, so gut er kann. Bei der nach auswärts gekehrten Schriftseite erinnert er an die Opistographa (226). Damit ist jedoch bei den christlichen Lesefiguren wenig gewonnen. Der Künstler hat die Anomalie mit Wissen

---

[1]) Cimiteri 334.

[2]) *Wilpert*, Die Papstgräber und die Cäciliengruft in der Katakombe des hl. Kallistus 62, Fig. 51.



und Willen begangen: er will dem Beschauer den Akt des Lesens vorführen und außerdem zeigen, daß die Rolle wirklich beschrieben ist. Daß seine Darstellung gegen den „Usus des wirklichen Lebens" verstößt, kümmert ihn ebenso wenig wie die Disproportion der einzelnen Faktoren zu einander. Daher die riesige Größe des Rollenbündels auf dem Bruchstück vom Campo Santo, die winzige Capsa neben dem fast doppelt so großen Rollenbündel auf dem lateranensischen Relief (152, Abb. 87) sowie der Riesenstilus und die ungeheuere Schreibtafel der bald zu erwähnenden Figuren; daher der säulenartige Stab, auf den sich zuweilen der kleine Blindgeborene stützt; daher auch die oben erwähnten Pillen, welche, wie die Pillen im Medizeerwappen, den Umfang von mäßigen Kanonenkugeln haben. Bei der Samariterin auf der Malerei in der einen „Sakramentskapelle" erklärt *Birt* die von dem Künstler flott hingeworfene Rolle, die Christus bis zu den beiden Enden geöffnet hält, für ein „Tuch, ein Schleiertuch", ohne zu bedenken, daß ein „Schleiertuch" in den Händen Christi ein Nonsens ist. Ein zweites Bild, das mit seinen Ideen über die Rolle auf den Monumenten nicht in Einklang steht, veranschaulicht einen jugendlichen Notarius mit einem mächtigen Stilus in der Rechten und einem gleichfalls riesigen und dazu noch stark verzeichneten Diptychon in der Linken, welche der Maler gar nicht angemerkt hat. *B.* findet „das Detail derart beschaffen", daß er „bedauernd sagen muß: die Wiedergabe kann nicht richtig sein" (207). Er meint damit Taf. 183 meiner Katakombengemälde. Hätte er die Kopie, anstatt sie zu verdächtigen, mit dem Original verglichen, so hätte er gesehen, daß sie peinlich getreu ist. Selbst zu der von ihm in der Anmerkung 1 vorgeschlagenen Verbesserung „SILVESTRI" für SILVESTRE (208) liegt kein Grund vor. Die Verstorbene hieß Silvestra; sie steht links an der Arkosolsfront in der Haltung der Orante und als Gegenfigur zu ihrem Manne. Dagegen ist *Birts* Kopie eines „stehenden Schreibenden" aus S. Callisto (207, Abb. 141) nicht bloß ungenau, sondern auch, was er dem Bildhauer vorwirft, „von unbeholfener Ausführung": der Schreiber, genauer gesagt Evangelist, hat in der Linken „sicher ein Diptychon", nicht ein „Chartablatt", demnach in der Rechten einen „enorm großen" Stilus, nicht „Calamus" (207). Deutlicher weil weniger beschädigt, ist die Wachstafel ebenda bei einer zweiten Evangelistenfigur, die *B.* nicht gesehen hat. Diptychon und Griffel entsprechen der Aufgabe des Evangelisten, der nicht nach Art der Schreiber die Ausführungen anderer kopiert, sondern seine eigenen Eingebungen und Entwürfe mit dem Stilus in die Wachstafel einträgt.

Ich habe noch viele andere Irrtümer notiert, die *Birts* Schrift enthält. Einige mögen noch Erwähnung finden. Die Säulen z. B., die auf den Goldgläsern die Rollen tragen, sind nicht „Pulte“ (180), sondern Säulen; und wie der Künstler, der heute ein Buch darstellen will, es offen, nicht im Futteral zeigt, so erscheint die Rolle auch auf den Katakombenmalereien stets unverhüllt, nie in der Umhüllung (paenula). Was *B.* dafür anspricht, ist eine verschnürte Rolle (242, Anm. 5). Er hat auch wenig zugeschaut, ob ein Monument in allen seinen Teilen antik und unversehrt ist. Die auf S. 254 abgebildete Rollenkiste und die auf S. 241 und 243 erwähnte Rolle auf dem Mosaik von S. Cosma e Damiano sind moderne Ergänzungen, diese in Steinchen, jene in Stuck ausgeführt; die lateranensischen Sarkophage 40 und 162 sind so überarbeitet, daß sie in Detailfragen nicht als authentische Monumente herangezogen werden können (94 96 184). Wenn schließlich *B.* in der Rolle Christi ein „königliches“ Attribut erkennt und sich dafür auf die Reliefs der Trajans- und Markussäule beruft und aus dem Mangel der Rolle bei Maria folgert, daß diese „weder als Himmelskönigin noch als Trägerin der Kirchenlehre galt“ (78 f), so ist das alles ein leeres Gerede; denn der königliche Charakter wird in der gesamten Kunst, der christlichen wie der profanen, einzig und allein durch die Königsinsignien: Diadem, Szepter, Thron und besonders Gewänder zum Ausdruck gebracht. Das geschieht auch bei Maria, auf den Monumenten aber erst seit Sixtus III. Maria galt demnach wohl als die „Himmelskönigin“.

Das Gesagte dürfte genügen, um zu zeigen, daß die Auffassung der christlichen Kunstdenkmäler, die *Birt* in seiner Schrift über die Buchrolle vorgetragen hat, zum größten Teil verfehlt ist.

Rom. Joseph Wilpert.

Vom Schlagen auf die rechte Wange (Mt 5,39). Im Anschluß an die obige Besprechung von *H. L. Stracks* Einleitung in Talmud und Midrasch[5] (S. 293—97) möge ein Beispiel zeigen, wie wichtig die rabbinische Literatur ist und wie wenig sie vielfach Beachtung fand. Mt 5,39 redet der Heiland von einem Schlage auf die rechte Wange. Diese Angabe bildet bekanntlich eine Schwierigkeit, da doch ein Backenstreich die linke Wange zu treffen pflegt. — Die volle Lösung bietet die Mišnastelle Baba qamma 8,6, aus der sich ein doppeltes ergibt: a) das rabbinische Gesetz rechnet mit dem Falle, daß mit dem Rücken der Hand (לְאַחַר יָדוֹ) Backenstreiche versetzt wurden, die natürlich die rechte Wange treffen; b) das Gesetz betrachtet dies als einen erschwerenden Umstand, da es statt der üblichen Strafe von 200 Drachmen das „Schmerzensgeld“

auf 400 Drachmen erhöht. — Nun ist schon seit über 200 Jahren auf diese Stelle und zwar sogar in den Anmerkungen zu Mt 5,39 verwiesen worden. Etwas ungenau führte sie an *Joh. Lightfoot* (Horae synopticae 1684 p. 283) und *J. Ger. Meuschen* (N. T. ex Talmude illustratum 1736 p. 59), genauer erscheint sie 1751 bei *Joh. Jac. Wetzstein* (Nov. Testamentum graecum I 309). Trotzdem konnte sie *Aug. Wünsche* 1878 in sein Werk „Neue Beiträge zur Erläuterung der Evangelien aus Talmud und Midrasch" S. 62 aufnehmen, denn kein Mt-Kommentar hatte die Stelle verwertet; dabei blieb es auch noch später. Man sehe nach bei den kath. Erklärungen von *Schegg, Reischl, Schanz, Pölzl, Knabenbauer, Allioli-Arndt, Van Steenkiste, Liagre, Mader, Fr. Maier, Dausch* und bei den Protestanten *B.* u. *J. Weiß, Nösgen, Th. Zahn, Allen, Klostermann, Stier* (Reden I 170): entweder wird die Schwierigkeit nicht berührt oder man wiederholt ganz ungenügende Erklärungen.

Der hl. *Hieronymus* hatte (zur Stelle ML 26,40) eine allegorische Erklärung in Vorschlag gebracht: „non iubemur sinistram praebere, sed alteram, i. e. alteram dextram, justus enim sinistram non habebat", d. h. wir sollen, wenn ein Ketzer ein Dogma angreift, ihm anderes (oder eine andere Bibeltexte) entgegenhalten. *J. Maldonat* hatte betont, daß die Rechte genannt werde als die vorzüglichere Seite.

Natürlich konnten Versuche nicht ausbleiben, die so unbequeme Erwähnung der „Rechten" aus dem hl. Texte zu entfernen. Es war ein schlimmes Zeichen, daß gerade Handschriften mit einem viel bearbeiteten Texte wie der Syro-sinaiticus und der Cantabrigiensis das ominöse Wort nicht enthalten; ihnen gesellen sich bei der Tatiantext *Ephräms* und einige Altlateiner, z. B. die Handschriften von Vercelli und Bobbio (k). In der Lk-Parallele (6,29) hat der dritte Evangelist die spezifisch jüdische wohl absichtlich weggelassen. Trotzdem das Fehlen so schlecht bezeugt ist, hat *J. Weiß* (Die Schriften des N. T. I 255, I³ 268) die Berufung auf alte Zeugen fürs Fehlen des Wortes verwertet.

Da man sich mit derartigen Erklärungen begnügte und die rabbinische Stelle nicht benützte, so kam es, daß im Jahre 1913 über den längst bekanntgemachten Text von einem Justizrat *Jakob Weismann* in der Zeitschrift f. neut. Wissenschaft (14. S. 175 f, vgl. BiZ 11 [1913] 429) ein Artikel erscheinen konnte „Zur Erklärung einer Stelle aus der Bergpredigt". Dabei ist aber das Versehen begangen worden, daß als Fundort der babylonische Talmud angegeben wurde (Baba qama [qamma] 90 a), obwohl das Gesetz nicht erst in der Gemara, sondern bereits in der Mischna steht. Jetzt erst fand der sehr bezeichnende Paragraph des jüdischen Strafrechtes Aufnahme in zwei katholische Erklärungen,

A. Vezin, Die Freudenbotschaft. Freiburg 1915 S. 330 und — leider mit einem störenden Druckfehler (Baba gamma) von *Theod. Innitzer* in die 3. Aufl. von *Pölzls* Mt-Erklärung.

Es ist also die Hoffnung, die talmudischen Studien werden gar manchen alten Einwurf gegen die Wahrheit der Bibel einer direkten und endgültigen Lösung zuführen, keineswegs übertrieben. Sie wurde u. a. in einem Organe ausgesprochen, wo man für gewöhnlich keine Rechtfertigung der katholischen Lehre von der Irrtumslosigkeit der Bibel zu suchen pflegt. Im Lit. Zentralblatt 69 (1918) 666 äußert sich *M. L. Bamberger*: „Es ist zu hoffen und zu wünschen, daß es nun endlich tagt und man bei Bibelforschungen den berufensten Ratgeber, Talmud und Midrasch, also die jüdische Tradition befragt; dann wird man erkennen, wie viele Schwierigkeiten in der Bibel, die man aus mangelhaftem Verständnis derselben entdeckt hat, überhaupt nicht vorhanden sind". Nun wird niemand fordern können, daß die rabbinischen Quellen der katholischen Exegese als die „besten Ratgeber" gelten, sie wird sie vielmehr stets kritisch untersuchen müssen, um sie verständnisvoll gebrauchen zu können.

Innsbruck. U. Holzmeister S. J.

Kleine Mitteilung. Eine neue Zeitschrift für das Bibelstudium. Das Päpstliche Bibelinstitut in Rom tritt mit einer Monatsschrift „Verbum Domini" an die Öffentlichkeit. Sie ist nicht für die wissenschaftliche Erforschung der Hl. Schrift bestimmt — diesem Zwecke dient ja das Hauptorgan „Biblica", das seine Aufgabe, wie sein erster Jahrgang bewiesen hat, in vorzüglicher Weise erfüllt. Vielmehr möchte diese neue Zeitschrift alle katholischen Kreise mit den Ergebnissen der neueren Bibelforschung vertraut machen. Zu dem Zwecke beschränkt sie sich nicht auf die eigentliche Bibelerklärung, sondern sie will auch von den Hilfswissenschaften, namentlich der Einleitung und Archaeologie, jenes bieten, was dem gedachten Leserkreis passend ist. Im Unterschiede vom polyglotten Forschungsorgan nimmt diese internationale Zeitschrift nur Beiträge in lateinischer Sprache auf, eine Einrichtung, die sich sicherlich bewähren wird. Bei einem Umfang von 12 Heften zu je 32 Großoktav-Seiten beträgt der Jahrespreis 18 Lire, fürs Ausland 20 Frcs Möge die höchst zeitgemäße Monatsschrift auch diesseits der Alpen viele Leser im Seelsorgsklerus finden!

Innsbruck. U. Holzmeister S. J.



Mit Genehmigung des fb. Ordinariates von Brixen u. d. Ordensobern.

Literarischer Anzeiger der „Zeitschrift für kath. Theologie"

Nr. 167 1921. Innsbruck, 9. April 1921

Bei der Redaktion*) eingelaufen seit 13. Jänner 1921:

Algermissen, Dr. Konrad, s. Predigten Neutest.

André, Dr. Hans, Die Kirche als Keimzelle der Weltvergöttlichung. 8° (103 S.) Leipzig, Vier-Quellen-Verlag. M 12.—.

Anwander, Dr. Anton und Dr. *Friedrich Zoepfl*, Siehe, ich stehe vor der Türe! Büchlein für Erstkommunikanten. 24° (VIII u. 276 S.) Freiburg 1920, Herder. Geb. M 11.— u. höher**).

Archiv für Praesides. Klerus-Zeitschrift für soziale Arbeit. Volksbundverlag, Wien (I Predigergasse 5). Jährl. K 24.—.

Beraza, Blasius S. J., Tractatus de Deo Creante. (Cursus Theol. Oniensis). 8° (XX et 774 p.) Bilbao 1921, Eléxpuru. Pes. 15.—, geb. Pes. 17.—.

Beßmer, Julius S. J., s. *Lehmen*.

Bickel, Ernst, Der altrömische Gottesbegriff. Eine Studie zur antiken Religionsgeschichte. 8° (107 S.) Leipzig 1921, Teubner. M 5.—.

Blat, Fr. Albertus O. P., Commentarius textus C. I. C. Lib. III: De rebus. Pars I: De sacramentis. Cum declarationibus authent. usque ad diem 2. VIII. 1920. Appendices de relativis poenis ex l. V; de formulis facultatum S. Cong. de P. F. 8° (VII et 807 p.) Romae 1920, Typog. pont. instit. Pii IX.

Blätter, Christlich-pädagogische. Herausgegeben vom Wiener Katechetenverein. Wien, Kirsch. Jährlich K 10.—.

Blätter, Katechetische. Herausg. Dr. *Jos. Göttler*. Kempten, Kösel, Jährl. M 8.80.

Boehmer, H., Die Jesuiten. 4. Aufl. (Aus Natur und Geisteswelt 49) kl. 8° (109 S.) Leipzig 1921, Teubner. Kart. M 2.80, geb. M 3.50.

Braun, Joseph S. J., Liturgik. (Nachschlagebüchlein „Die Auskunft" 12. Heft.) kl. 8° (87 S.) Heidelberg 1921, Willy Ehrig. M 4.80

Clericus devotus. Orationes, meditationes et lectiones ad usum sacerdotum et clericorum. Accedit extractum ex rituali rom. Ed. 3. 24° (XV et 572 p.) Freiburg 1920, Herder. M 8.—; geb. M 15.—.

Cochem, P. Martin v., Erklärung des hl. Meßopfers. In neuer Bearbeitung von *L. Grubenbecher*. 66.—75. Aufl. kl. 8° (XII u. 418 S.) Köln, Bachem. Geb. M 23.40.

Dederichs, Wilhelm, Jugendliches Herrschertum. kl. 8° (176 S.) Regensburg, Habbel.

---

*) Da es der Redaktion nicht möglich ist, *alle* eingesendeten Schriften in den Rezensionen oder Anzeigen nach Wunsch zu berücksichtigen, so fügt sie jedem Quartalhefte ein Verzeichnis der eingelaufenen Werke bei, um sie zur Anzeige zu bringen, mag nun eine Besprechung derselben folgen oder nicht. *Eine Rücksendung der Einläufe findet in keinem Falle statt*

**) Zu den angegebenen Preisen kommen die üblichen Teuerungszuschläge.

Dimmler, E., Daniel, Klagelieder, Baruch (221 S.); Ezechiel (270 S.); Jeremias (278 S.). Übersetzt, eingeleitet u. erklärt. 12° M. Gladbach, Volksverein. Geb. je M 7.20.

Donat, Josephus S. J., Summa philosophiae christianae. Oeniponte, F. Rauch. 8°. VII: Ethica generalis. Ed. 1 et 2 (1920) 228 p. K 25.—. VIII: Ethica specialis. Ed. 1 et 2 (1921) 303 p. K 120.—.

Donelly, Franz S. J., Eine Stunde der Anbetung. Ein Buch über das allerheil. Altarssakrament. Deutsch von *Gisberta Freiin von Hertling.* kl. 12° (VIII u. 198 S.) Freiburg 1921, Herder. M 7.80, geb. M 12.—.

Elpidius, P. O. F. M., Patronentasche des Abstinenten. kl. 8° (61 S.) 3. Aufl. Burg Rothenfels a. M., Quickbornhaus. M 2.60.

Endres, Dr. J. E., Einleitung in die Philosophie. (Philosophische Handbibliothek 1. Band) Kempten-München, Kösel. gr. 8° (195 S.).

Eucken, Rudolf, Lebenserinnerungen. Ein Stück deutschen Lebens. 8° Leipzig 1921, Köhler. M 30.—.

Fanfani, P. Fr. Ludov. O P., De iure religiosorum ad normam C. I. C. 8° (XIX et 237 p.) Aug. Taurinorum-Romae 1920, Marietti.

Fischer, Dr. Ludwig, Lebensquellen vom Heiligtum. 8° (VIII u. 204 S.) Freiburg 1920, Herder. M 15.—, geb. M 19.—.

Geyser, Dr. Joseph, Eidologie oder Philosophie als Formerkenntnis. 8° (51 S.) Freiburg 1921, Herder. M 7.—.

Grubenbecher, s. *Cochem.*

Grundl, Dr. P. Beda O. S. B., s. Testament.

Guardini, Dr. Romano, Die Lehre des hl. Bonaventura von der Erlösung. 8° (XX u. 206 S.) Düsseldorf 1921, Schwann. M 25.—.

Hagenbüchle, Otto, Gottesgewalten im Menschenwillen. Des hl. Prosper von Aquitanien Carmen de ingratis. Deutsch übersetzt. 8° (48 S.) Stans 1920, Matt.

Haggeney, Karl S. J., Der Gottessohn. Priesterbetrachtungen im Anschluß an das Johannesevangelium. I. Die Selbstoffenbarung durch Zeichen u. Predigt. 1. u. 2. Aufl. kl. 8° (XI u. 400 S.) Freiburg 1921, Herder. M 19.50, geb. M 24.50.

Handbibliothek, Philosophische, s. *Endres, Sawicki.*

Heilmann, Dr. Alfons, Feuer vom Himmel. 12° (VII u. 309 S.) Freiburg 1921, Herder. M 25.—, geb. M 30.—.

Hertling, Gisberta Freiin von, s. *Donnelly.*

Herwegen, Abt Dr. Ildefons O. S. B., Student, Kultur u. Katholizismus. Drei Reden von Abt *Ildef. Herwegen*, Dr. *Martin Spahn*, Erzb. Dr. *K. J. Schulte.* 8° (35 S.) M. Gladbach, 1921, Volksverein. M 3.—.

Hessen, Dr. Johannes, Der augustinische Gottesbeweis. 8° (112 S.) Münster i. W. 1920, Aschendorf. M 14.—.

Himmelreich, P. Dr. Laetus O. F. M., Die Kaiserkrönung Karls des Großen im Jahre 800. Kritische Untersuchung. kl. 8° (X u. 115 S.) Kerkrade 1920, N. V. De Zuid Limburger.

Höpfl, P. Hildebrand O. S. B., Introductionis in sacros utriusque Testamenti libros compendium. Vol. II: Introd. spec. in libros V. T. 8° (332 p.) Subiaco 1921, Alfieri & Lacroix.

Hofer, Johannes C. SS. R., Der hl. Klemens Maria Hofbauer. Freiburg 1921, Herder. 8° (XXIII u. 461 S.)

Hoffmann, Hermann, Das Leiden U. H. Jesu Christi, Wie uns S. Johannes beschreibet. Nach alter Vertonung herausg. 12° (40 S.) Burg Rothenfels a. M. 1921, Quickbornhaus. M 3.60.

— — Vorher u. nachher. Die Kommuniongebete der Kirche. 16° (64 S.) Burg Rothenfels a. M. 1920, Quickbornhaus. M 2.40.

Holzhey, Dr. Karl, Assur und Babel in der Kenntnis der griechisch-römischen Welt. gr. 8° (53 S.) Freising-München 1921, F. Datterer & Cie. M 6.—.

Jugendführung. Zeitschrift für Jünglingspädagogik u. Jugendpflege. 8. Jahrg. Düsseldorf 1921. Jährl. M 10.—.

Jugendpflege. Monatsschrift zur Pflege der schulentlassenen kathol. Jugend. Herausg. v. Dr. *L. Schiela*. München, Leohaus. Jährl. M 12.—.

Kirch, Konrad S. J., s. *Lehmkuhl*.

Koppers, Dr. Wilhelm S. V. D., Die Anfänge des menschlichen Gemeinschaftslebens im Spiegel der neuern Völkerkunde. kl. 8° (192 S.) M. Gladbach 1921, Volksvereins-Verlag. M 7.—.

Kramp, Joseph S. J., Meßliturgie u. Gottesreich II. Teil. [Ecclesia orans, herausg. von Abt *Ildefons Herwegen*. VII. Bd.] kl. 8° (VI u. 261 S.) Freiburg 1921, Herder. M 11.—.

— — Opferanschauungen der römischen Meßliturgie. 8° (120 S.) Regensburg 1920, Pustet. M 7.—.

Krebs, Dr. Engelbert, Grundfragen der kirchlichen Mystik. 12° (VIII u. 266 S.) Freiburg 1921, Herder. M 14.20, geb. M 17.80.

— — Das Kennzeichen seiner Jünger. Ein Büchlein von der christl. Caritas. (Bücher für Seelenkultur). kl. 8° (175 S.) Freiburg 1921. Herder. M 10.50, geb. M 14.—.

Kreitmaier, Joseph S. J., Beuroner Kunst. Mit 37 Tafeln. 3. Aufl. gr. 8° (XVIII u. 116 S.) Freiburg 1921, Herder. Geb. M 35.—.

Lehmen, Alfons S. J., Lehrbuch der Philosophie. 2. Bd. 2. Teil. Psychologie. 4. u. 5. Aufl. herausg. von *Julius Beßmer S. J.* gr. 8° (XVI u. 483 S.) Freiburg 1921, Herder. M 52.50.

Lehmkuhl, Augustin S. J., Der Christ im betrachtenden Gebet. 3. u. 4. Aufl. von *Konrad Kirch S. J.* 3. Bändchen. kl. 8° (VII u. 461 S.) Freiburg 1920, Herder. M 18.—, geb. 24.50.

Leipoldt, Prof. D. Dr. Johannes, Jesus u. die Frauen. Bilder aus der Sittengeschichte der alten Welt. Leipzig, 1921, Quelle & Meyer. 8° (IV u. 178 S.) M 16.—.

Mausbach, Dr. Joseph, Weltgrund u. Menschheitsziel. 2 Vorträge. (Apol. Tagesfragen, 4. Heft). 8° (55 S.) M. Gladbach 1921, Volksverein. M 6.—.

Meffert, Dr. Franz, Ernst Häckel, der Darwinist u. Freidenker. Ein Beitrag zur Charakteristik des modernen Freidenkertums. (Apol. Vorträge, herausg. vom Volksverein für das kath. Deutschland, 5. Bd.) 8° (254 S.) M. Gladbach 1921, Volksverein. Geb. M 11.—.

Messer, Dr. August, Einführung in die Erkenntnistheorie. 2. Aufl. (Wissen u. Forschen. Schriften zur Einführung in die Philosophie,

Band XI). 2. Aufl. Leipzig 1921, Felix Meiner. kl. 8° (IV u. 212 S.) M 18.—, geb. M 25.—.

Monaco, Nicolaus S. J., Praelectiones Metaphysicae specialis. Pars I. 8° (XII u. 351 S.) Romae 1920, Institut. Pii IX.

Nachbaar, Sigmund S. J., In der Werkstatt Gottes. Lebensbild des P. August Pfeifer S. J. Mit 7 Bildern. 8° (IV u. 196 S.) Freiburg 1921, Herder. M 14.—, geb. 17.50.

Noldin, Hieron. S. J., De poenis ecclesiasticis. C. I. C. adaptavit *A. Schönegger S. J.* Edit. XII (C. I. C. adaptata I). 8° (120 S.) Innsbruck 1921, Fel. Rauch. K 20.—, M 12.—.

— — s. *Telch.*

Orientalia. Supplementum ad „Biblica". II. 1920. gr. 8° (64 S.) Roma, Pontif. Instit. Bibl.

Petersen, Peter, Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland. gr. 8° (XII u. 542 S.) Leipzig 1921, Meixner. M 100.—, geb. M 120.—.

Pieper, Dr. Karl, Die Missionspredigt des hl. Paulus (Predigt-Studien herausgeg. von Dr. *A. Donders* u. *Thad. Soiron* IV). gr. 8° (126 S.) Paderborn 1921, Schöningh. M 21.— u. 40%.

Platz, Dr. Hermann, Zeitgeist und Liturgie. 8° (118 S.) M. Gladbach 1921, Volksverein. Geb. M 12.—.

Pohle, Dr. Joseph, Lehrbuch der Dogmatik. I. Bd. 7. Aufl. gr. 8° (XII u. 483 S.) Paderborn 1920, Schöningh. M 36.40.

Predigten, Neutestamentliche. Herausg. von *Thadd. Soiron O. F. M.* Paderborn, Schöningh. 8°. 6. Heft: Soziale Wahrheiten in Jesu Leben und Lehre von Dr. *Konrad Algermissen.* 1920. (190 S.) M 9.—.

Rabbath, P. Ant. S. J., Documents inédits pour servir à l'histoire du Christianisme en Orient (XVI—XIX siècle). Tome II, 3. fascic. publié par le P. *François Tournebize S. J.* gr. 8° (VII u. 236 S.) Beyrouth 1921, Imprimerie catholique. Fr 12.—.

Ries, Dr. Joseph, Die Mischehe, eine ernste Pastorationsfrage. 2. u. 3. Aufl. (Hirt u. Herde, 3. Heft). 8° (VIII u. 154 S.) Freiburg 1921, Herder. M 13.—.

Rovira, Joannes S. J., De Opere Messianico Oratio. gr. 8° (152 S.) Barcelona 1920, Guinart & Pujolar.

Sawicki, Franz, Geschichtsphilosophie (Philosophische Handbibliothek, 2. Band). Kempten-München, Kösel. gr. 8° (306 S.).

Scherer, J., Die Arbeit. Von ihrem Geist u. Wesen. kl. 8° (46 S.) Paderborn 1920, Junfermann.

Schmitt, Dr. Josef, Die Ablösung der Staatsleistungen an die Religionsgenossenschaften. gr. 8° (VIII u. 202 S.) Freiburg 1921, Herder. M 30.—.

Schofer, Dr. Joseph, Dr. Andreas Schill, Konviktsdirektor u. Universitätsprofessor. Mit einem Titelbild. 8° (106 S.) Freiburg 1921, Herder. M 12.—.

Schönegger, Arthur S. J., s. *Noldin.*

Schulte, Kardinal Dr. K. J., s. *Herwegen.*

Spahn, Dr. Martin, s. *Herwegen.*

Szydelski, Dr. Stephanus, Prolegomena in theologiam sacram. gr. 8° Leopoli-Varsoviae, Piller-Neumann. I. De religione in genere et de Jesu C. legato divino. (V u. 522 S.) 1920. II. De Ecclesia, De locis theol., de fide, de disciplinis theol. (410 S.) 1921.

Telch, Dr. Karl, Epitome Theologiae Moralis excerpta e summa theol. moral. P. *Hier. Noldin S. J.* Editio 5a secundum C. I. C. recognita. 12° (XLII u. 602 S.) Innsbruck 1920, Rauch. M 40.—.

Testament, Das Neue. Nach der Vulgata übertragen von Dr. P. *Beda Grundl O. S. B.* 14.—17. Aufl. Mit drei Karten. 16° (VIII u. 710 S.) Augsburg, M. Huttler. Geb. M 3.—.

Tillmann, Dr. Fritz, Die sonntäglichen Episteln. I. Vom 1. Adventsonntag bis Palmsonntag. gr. 8° (VI u. 301 S.) Düsseldorf 1921, Schwann. M 28.—, geb. M 35.—.

Tournebize, P. Franc. S. J., s. *Rabbath.*

Vermeersch, Arthurus S. J., De castitate et de vitiis contrariis. 8° (X u. 426 S.) Rom, Univers.-Gregor., Bruges, Charles Beyaert, 1919.

Waß, P. Virgil O. Cap., Repetitorium theol. fundament. 12° (328 S.) Innsbruck 1921, Rauch. M 30.—.

Weltsch, Felix, Gnade u. Freiheit. Untersuchungen zum Problem des schöpferischen Willens in Religion und Ethik. gr. 8° (157 S.) München 1920, Kurt Wolf.

Wunderle, Dr. Georg, Zur Psychologie der Reue. Ergebnisse einer Umfrage. gr. 8° (69 S.) Tübingen 1921, Mohr (Siebeck). M 12.—.

Zahn, Dr. Joseph, Das Jenseits. 2. Aufl. 8° (IV u. 375 S.) Paderborn 1920, Schöningh. M 30.80.

Zoepfl, Dr. Friedrich, s. *Anwander.*

Abhandlungen

Die altchristliche Kunst Roms und des Orients

Von Joseph Wilpert—Rom

Gelegentlich der Zurückweisung der „Konstantinschale"[1]) sprachen wir von „ungeregelter Begeisterung für den Orient", die auf einer übertriebenen Wertschätzung der altchristlichen orientalischen Monumente beruht und bei vielen Kunsthistorikern, selbst bei Archäologen, anzutreffen ist. Sie reicht weit zurück, hat aber erst in neuerer Zeit bestimmte Formen angenommen. Zu den ersten, welche ihr in Publikationen Ausdruck liehen, gehört *Charles Bayet.* Dieser glaubte in seinen schon 1879 erschienenen Recherches pour servir à l'histoire de la peinture et de la sculpture chrétiennes en Orient[2]) folgende Behauptung aufstellen zu dürfen: „L'Orient crée les types et les symboles: l'Occident les accepte". Ganz sicher scheint er seiner Sache nicht gewesen zu sein, da er sofort (S. 3) auf die Schwierigkeit, den Beweis dafür zu liefern, aufmerksam macht: „On comprend qu'il soit souvent impossible d'en donner la preuve" (p. 3). Er hat ihn jeden-

[1]) Vgl. *J. Wilpert,* Il frammento del Cristo di Berlino e la coppa di Costantino a Londra, in *Venturi,* L'Arte, Roma 1920, 1—3.

[2]) Bibliothèque des Écoles françaises d'Athène et de Rome. Fasz. II, Paris 1879.

falls nicht erbracht, weder in der genannten, im übrigen sympathischen Schrift noch in andern Publikationen. Es ist sodann bezeichnend, daß er (S. 2) von der souveränen Wichtigkeit der römischen Monumente überzeugt ist und ihnen unbedenklich die führende Rolle auf dem Gebiete der christlichen Archäologie zuerkennt: „Rome sera toujours le centre et comme la grande école de l'archéologie chrétienne: c'est là seulement qu'on pourra se former à l'étude et à la critique des monuments".

Er hat sich indes nicht immer an diese Erkenntnis gehalten. Die angebliche „kreatorische" Macht des Orients auf einige Gegenstände anwendend, schreibt er: „C'est en Orient qu'on emploie d'abord le monogramme du Christ, la croix monogrammatique, la croix simple . . ." Dabei kann er nicht ein einziges orientalisches Monument aus den ersten drei Jahrhunderten dafür anführen, während sich in Rom das Monogramm Christi und das einfache Kreuz bis in das 2., das monogrammatische Kreuz bis in das 3. Jahrhundert verfolgen lassen. Auch die Symbole der Taube, des Ankers und des Fisches, deren Ursprung er auf Grund der berühmten Stelle des Clemens Alexandrinus im Orient vermutet[1]), waren an den Gräbern der Katakomben Roms längst in Übung, bevor sie von dem Alexandriner für Siegelringe empfohlen wurden[2]). Daß das Monogramm Christi und das Wort ΙΧΘΥΣ griechisch sind, hat nichts zu sagen, weil in Rom damals das Griechische die offizielle Sprache der Kirche war. Also schon in diesen beiden Fällen muß es: „Rome crée les types et les symboles; les Provinces les acceptent" heißen. Wie es im übrigen darum bestellt ist, wird der Verlauf der Untersuchungen zeigen.

Die späteren Gelehrten, welche in *Bayets* Fußstapfen getreten sind, haben mehr oder weniger versteckt die Devise: „Los von Rom!" auf ihr Banner geschrieben. Am offensten ist darin *Joseph Strzygowski*.

Gegen seine ehemaligen Kollegen *Wickhoff* und *Riegl* sich richtend, sagt er: „Sowohl *Wickhoff* wie *Riegl* liegt Rom im Blute; sosehr besonders *Riegl* bestrebt sein mag, das Gegenteil zu verkünden, so stecken doch beide mit Haut und Haaren in jener, man möchte sagen, ultramontanen Richtung, die alles auf Rom zurückführen will und wie ein Alp auf so manchem Zweige der wissenschaftlichen Geschichtsforschung liegt, den freien Ausblick

---

[1]) Ebd. 3,11. [2]) Paedag. 3,11: MG 8,633.

in die lachenden Gefilde der Wahrheit behindernd"[1]). Anderswo[2]) beklagt er sich, daß die im Fahrwasser der Klassik segelnde Philologie und Archäologie von der Orienthypothese nichts wissen will und fährt dann fort: „Auf der andern Seite wütet der Vatikan gegen die Modernisten, die sich dem Banne des starr im mittelalterlichen Aberglauben verharrenden römisch Orthodoxen entziehen und die Religion wieder vor die Kirche, auf unserem Gebiet die historische Wahrheit vor das romzentrische Wahngebilde setzen wollen. Es ist ein Prüfstein für die Kraft der modernen Bewegung auf dem Gebiet der Kunstforschung, ob ein *Wilpert* noch länger Anhänger findet oder nicht".

Solchen und ähnlichen Insinuierungen begegnet man häufig bei *Strzygowski*; sie kennzeichnen sein wissenschaftliches Auftreten und trugen viel dazu bei, daß er eine stattliche Zahl von Kunsthistorikern und verwandten Gelehrten um seine Fahne geschart hat, die sämtlich von der Voraussetzung ausgehen, daß Rom auf dem Gebiete der Kunst zu nichts fähig war, daß es höchstens empfangen, aber nichts geben konnte. Neben *Strzygowski* tat sich als Romstürmer in jüngster Zeit *Oskar Wulff* hervor. Dieser hat durch seltene Kühnheit der Phantasie die zur Errichtung des „Primats der orientalischen Kunst" nötigen Monumente nicht bloß entdeckt — das Wort besagt viel zu wenig — sondern geradezu geschaffen. Seine Ansichten sind hauptsächlich im ersten Band des Werkes: „Altchristliche und byzantinische Kunst"[3]) niedergelegt. Da die Verfasser von archäologischen Handbüchern, namentlich *K. M. Kaufmann*, mit vollen Händen aus ihm schöpfen und seine Ideen in weiten Kreisen verbreiten, so wollen wir ihm eine besondere Aufmerksamkeit schenken und untersuchen, wie er seine Theorie entwickelt und ob er sie begründet hat. Wir werden ihm dabei nicht Seite für Seite folgen, sondern in zwangloser Reihe und Form die wichtigsten Punkte herausheben.

---

[1]) Allg. Zeitung 1902, Beil. 40.

[2]) Religion in Gesch. u. Gegenwart („Altchristl. Kunst") I 382.

[3]) Erschienen in Dr. *Fritz Burger*, Handbuch der Kunstwissenschaft III, Berlin-Neubabelsberg (ohne Jahr).

1. Irrige Anschauungen über die Bildwerke Roms

Angesichts der Gleichheit, welche die römischen Sarkophage in Komposition, Stil und Technik mit gallischen (Arles), spanischen und nordafrikanischen haben, nimmt *O. Wulff* ein einheitliches Fabrikszentrum an. Wo dieses liegt, sagt er nicht; er verbietet bloß, dieses Zentrum ausschließlich in die Reichshauptstadt zu verlegen, und glaubt, daß „Rom als solches nur in beschränktem Umfange in Frage kommt". Anstatt seine Behauptung irgendwie zu rechtfertigen, verweist er den Leser auf „Import" und „griechische Wanderkünstler", zwei Schlagworte, mit denen auch sonst ein starker Mißbrauch getrieben wird. „Der Import aus den Ursprungsländern", schreibt *W.*, „folgte bestimmten Handelswegen und griechische Wanderkünstler haben die Kunstformen ihrer Heimat weit in das Abendland hineingetragen". In der Zahlangabe der „eingeführten Särge" hält er sich anfangs in bescheidenen Grenzen; sie scheint ihm „nicht allzu zahlreich, die Masse der Denkmäler vielmehr offenbar an Ort und Stelle gearbeitet" worden zu sein (S. 100)[1]. Man ist deshalb überrascht, daß er einige Seiten weiter, gelegentlich der „übereinstimmenden Repliken" von Sarkophagen „in Rom und Gallien" von „einem einheitlichen Kunstbetrieb mit weitverzweigter Ausfuhr" redet (S. 110). Welcher Übertreibung sich *W.* schuldig macht, sehen wir daran, daß er unter den von ihm (S. 101) auf „mehr als 500" berechneten Sarkophagen Roms weder hier noch später einen verzeichnet, der „importiert" worden wäre. Das würde auch jedem andern schwer fallen, weil es keine gibt. Der „Export" und „Import" läßt sich auf dem Papiere leichter als in der Wirklichkeit bewerkstelligen: es handelt sich ja um Massen von großem Gewicht, nicht um leichte Tafel-

[1]) *K. M. Kaufmann* trägt im Handbuch 497 kräftigere Farben auf: „Die altchristlichen Sarkophage des Abendlandes, vor allem Roms und Galliens, sind teils Import, teils Produkte der griechischen Steinmetzen und Bildhauerwerkstätten Roms. Nur eine Minderzahl wird man als bodenständige Arbeit annehmen dürfen, das heißt nach römischen Musterbüchern geschaffene Werke römischer Künstler".



bilder. Nein! Nicht die Sarkophage wanderten, sondern die Vorlegeblätter mit den Kopien ihres Skulpturenschmucks. Sechs nur bilden eine sichere Ausnahme: die anonymen von Verona, Mantua und des Feldherrn von S. Ambrogio, des Gorgonius von Ancona, der Severina von Tolentino und der Adelfia von Syrakus, und diese wurden aus Rom in die angegebenen Orte exportiert.

Wulff schien das Schicksal seines „Imports aus den Ursprungsländern" zu ahnen; daher entschädigte er sich an den „griechischen Wanderkünstlern" und unterschied in der Sarkophagplastik „zwei große Entwicklungslinien": „Als die altertümlichste tritt eine alexandrinische Richtung hervor, von ihr grenzt sich deutlich eine jüngere, kleinasiatisch-antiochenische ab" (S. 101). Die gleichen Gesichtspunkte herrschen bei *W.* im wesentlichen schon bei der Besprechung der Katakombenmalereien, die indes eine gründlichere Kenntnis beanspruchen, als er sie zu zeigen für nötig erachtet hat. Handelten die Alten nach dem Grundsatz, daß man „nichts Unbewiesenes" aussagen dürfe: Οὐδὲν ἀμάρτυρον, so läuft bei ihm alles auf Behauptungen hinaus, die er mit verblüffender Sicherheit hinstellt und mit einem nie ermüdenden Eifer immer von neuem auftischt. Der Leser wird mit Ausdrücken, wie „hellenistische", „alexandrinische", „syrische", „syrisch-antiochenische", „antiochenische" und „palästinensische Kunst", „Richtung", „Typus", „Einfluß", „Einschlag" u. dergl. m. so überschüttet, daß er jede Orientierung verliert und alles für bare Münze nimmt, wenn er sich nicht einigermaßen auskennt.

Im allgemeinen dienen *Wulff* die abendländischen Monumente, die römischen an der Spitze, hauptsächlich als Sprungbrett für den Orient, zumal für Alexandrien. Auf die Katakombenmalereien Roms, Neapels, Siziliens und Sardiniens hinschauend, ruft er mit Wehmut aus: „Um wie viel reicher muß die älteste christliche Malerei, deren abendländische Ausstrahlungen wir allein noch wahrnehmen, in Alexandria selbst gewesen sein!" (S. 93.) Diese Stadt, von deren bizarrem, durch die falsche Gnosis entstelltem Christentum Kaiser Hadrian ein höchst uner-

quickliches Bild entwirft[1]), die trotz der blühenden Katechetenschule noch um die Mitte des 4. Jahrhunderts „nur wenige und kleine Kirchen“ hat, wie der hl. Athanasius klagt[2]), die also nicht über eine weltbewegende christliche Kunst verfügt haben kann, wird auch von den übrigen Orientschwärmern in den Vordergrund gestellt, vermutlich um mit dem alexandrinischen Prunk den peinlichen Eindruck, den das fast gänzliche Fehlen der Monumente hervorruft, zu paralysieren.

Der Mangel an alexandrinischen Monumenten wird übrigens offen anerkannt: „... de l'art“, so *Ch. Diehl*, „qui fleurit dans la grande ville hellénistique, rien au contraire ne nous est parvenu ou bien peu de chose. Pourtant c'est elle, semble-t-il, qui exerça sur l'art byzantin l'influence la plus grande“ [3]). Der „Einfluß“ wächst also in umgekehrtem Verhältnis zur Zahl der Monumente: „wo keine oder wenige“ sind, da soll er „am größten gewesen sein! Diesen Einfluß beansprucht für Alexandrien auch *K. M. Kaufmann*.

In seinem rührigen Bestreben, *Wulffs* Ansichten zu vulgarisieren, versichert er, daß „das christliche Rom die gesamte Grundlage und zwar, was die ausschmückenden Künste anbelangt, überdies einen wesentlichen Teil seines Typenschatzes dem hellenistischen Orient und fremden Meistern dankt“. Wer die „fremden Meister“ waren, enthüllt *Kaufmann* durch ein *Wulff*'sches Zitat: „Ja, wir werden uns dareinfinden müssen, die älteren römischen Katakombenmalereien als eine Kunst zweiter Hand, als ein trübes Abbild der schöpferischen alexandrinischen Kunstblüte der ersten Jahrhunderte anzusehen. Noch mancher Bildtypus, der in Rom verhältnismäßig spät auftaucht, mag ihr zuzurechnen sein ... Den großen Zuwachs an neuem Bildstoff in der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts hingegen dürfen wir mit gleichem Recht weder einer lokalen römischen Entwicklung der sepulkralen Malerei zuschreiben ...

---

1) *Spartianus*, Hadr. 14.

2) Apolog. ad Constantium imp. 14: MG 25,612.

3) Manuel 56.

noch unbesehen zugunsten Alexandriens buchen". *Kaufmann* läßt uns wieder nicht im Unklaren, wem wir nach *Wulff* jenen „Zuwachs" zu „buchen" haben: „Um diese Zeit machte sich in Rom ein zweiter, starker Kunststrom geltend, die hellenistische Kunst Vorderasiens"[1]). Doch wir wollen der Entwicklung nicht vorgreifen.

Wie sehr Alexandrien *Wulff* ans Herz gewachsen ist, soll an einigen Beispielen gezeigt werden. Die berühmte Madonna mit Isaias, die er als die „nährende Mutter" auffaßt, „verrät" ihm „die Anlehnung an antike Typen göttlicher oder menschlicher Mütter, vor allem an die Gestalt der Isis mit dem Horusknaben, die sich in Alexandria dem Blicke der christlichen Maler aufdrängen mußten" (S. 72). Sieht er „Girlandengehänge, verstreute Blumenblätter und abgeschnittene Rosenzweige", welche in der Katakombenmalerei Roms nicht „gelegentlich", wie er sagt, sondern von Anfang an in großer Menge vorkommen und bis ans Ende aushalten, so sagt er kurz und bündig: „Das Vorbild hat die Blumenstadt Alexandria geboten" (S. 92 f). Die Bilder von „ländlichen Arbeiten", denen wir namentlich auf den römischen Sarkophagen begegnen, stammen ebenfalls aus Alexandrien, „weil die alexandrinische Kunst von jeher sie liebte" (S. 103). Auch die Symbole und „Personifikationen der Jahreszeiten in Gestalt von Genien" sind „echt-alexandrinisch" (S. 106). Das gleiche gilt von den „strigilierten Sarkophagen", deren „Verzierungsweise ohne Zweifel schon in Alexandria dem christlichen Gebrauche dienstbar gemacht worden ist" (ebd.). „Ohne Zweifel", „offenbar", „sicher", „augenscheinlich", „muß", „müssen" und ähnliche Wendungen liebt *Wulff* in seine Behauptungen einzustreuen, um etwaige Bedenken im Leser sofort niederzuschlagen.

Wie eine bestimmte Klasse von Gelehrten hält auch *Wulff* die zömeteriale Malerei Roms in ihren Anfängen für „volkstümlich", für „naiv" und wie die abgenutzten Schlagworte sonst heißen[2]). Die Intelligenz hatte damit nichts zu schaffen; sie war inzwischen in tiefen Schlaf versunken. Nicht einmal die Sarkophage werden ausgenommen, die doch ein so kostspieliger Artikel waren, daß man meinen sollte, die Besteller hätten sich in irgend

[1]) Handbuch 243.

[2]) Auf diesen Irrtum hat schon *Eduard Dobbert* geantwortet (Das Abendmahl Christi in der bildenden Kunst im Repert. für Kunstw. 1890, 287).

einer Weise um die Anfertigung derselben bekümmert. Nein! Auch sie schliefen und überließen die Bestellung dem „naiven Volk“, d. h. etwa dem Koch, Hausknecht, Kutscher oder Portier. Deshalb dürfe man sich in der Erklärung der Bildwerke beileibe nicht auf Zeugnisse kirchlicher Schriftsteller berufen, Klemens von Alexandrien ist der einzige, der bei *W.* Gnade findet. Ja, seine „Lehrschrift vom Pädagogen“ wird als die „fruchtbarste Quelle der Bilderklärung“ hingestellt (S. 81), was umso mehr auffällt, als dieser Kirchenlehrer der Kunst durchaus nicht freundlich gesinnt ist[1]). Warum also diese Bevorzugung? Der Grund springt in die Augen: beruft man sich auf Klemens, so bleibt man auf dem Boden Alexandriens, dessen Fruchtbarkeit für die Kreierung altchristlicher, ja sogar jüdischer Denkmäler *Wulff* persönlich in so reichem Maße erprobt hat. Nehmen wir wieder einige Beispiele. Da ist zunächst der meistens mit einem Taufbild auftretende Fischer. Seine „Hereinziehung in den christlichen Typenschatz hat das Wort von den Menschenfischern (Mk 1,17; Mt 4,19) verschuldet“. *W.* ist unwillig über die Heilige Schrift, weil sie ihm in seine Tätigkeit störend eingreift. Er hält nämlich „einen alexandrinischen Hymnus des 2. Jahrhunderts“ bereit, der „Christus als den ‚Fischer der sterblichen Menschen‘ preist“. Daraus folgert er, daß „der Ursprung des christlichen Sinnbildes sich unschwer aus den Voraussetzungen der hellenistischen Kunst Alexandriens erkläre“ (S. 75). *W.* arbeitet bei Zitaten gewöhnlich aus zweiter und dritter Hand; daher wehe dem, der seinen Zitaten blindlings Glauben schenkt: unter 5, die ich einmal nachgeprüft, haben sich 4 als unrichtig erwiesen[2]). Hier ist der an den Päedagogus angehängte Ὕμνος τοῦ σωτῆρος Χριστοῦ, V. 20 ff, gemeint, welcher von Klemens nach der genannten Schrift, also frühestens 200—202 verfaßt wurde[3]). Damit fällt die schon an sich

[1]) Cohort. ad gentes 4,10: MG 8,133—164; Strom. 5,5; MG 9,49.

[2]) Es sind: MG 7,648; 40,165 f; 51—52, 195; 57—58, 750; 83,517 aus Repert. für Kunstw. 1903, 48 f zum Beweise, daß die Häuser malerischen Schmuck hatten.

[3]) *O. Bardenhewer*, Geschichte der altkirchl. Literatur. II² 67.

unwahrscheinliche Möglichkeit einer Beeinflußung der römischen Darstellungen des Fischers, dessen ältestes Beispiel in der Malerei aus dem Ende des 1. und die zwei folgenden aus der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts stammen und die sämtlich in dem von der Heiligen Schrift so nachdrücklich betonten Sinne zu deuten sind. Daß gerade auch Klemens von Alexandrien diese Deutung in der Symbolik dem Fischer gab, hätte *W.* aus der schon oben (S. 338) erwähnten Stelle folgern müssen, mit der er selbst und alle Gleichgesinnten als mit einem Hauptzeugen für den „Primat der orientalischen Kunst" zu operieren pflegen. Die Stelle war diesmal nicht bequem, wurde darum übergangen.

Nicht viel besser ist es um den „lesenden Mann", genauer gesagt, um den Katecheten bestellt, den die älteren Sarkophage stets zusammen mit der Orans zeigen. Hier verwickelt sich *W.* seinem Klemens zulieb in Widersprüche. Auf dem Sarkophag von der Via Salaria erklärt er den Katecheten für den „Vater der Verstorbenen", auf dem von La Gayolle, dessen Oberkörper zerstört ist, für den „göttlichen Pädagogen", für Christus. Die „Umdeutung" dieser Gestalt bedarf natürlich keiner Begründung. Dadurch „ist", meint er, „in die christlichen Sarkophagreliefs augenscheinlich der Typus des göttlichen Pädagogen eingeführt worden, jene erste Verkörperung der Vorstellung von Christus als Lehrer, die Clemens von Alexandria mit Bezugnahme auf das geistige Hirtenamt zum Grundgedanken und Titel seiner Lehrschrift gemacht" (S. 101). Dieselbe Auslegung fordert nach ihm der Sarkophag von Ravenna, obwohl der Kopf seines „göttlichen Pädagogen" darauf „unausgearbeitet blieb" (S. 102). Man wird nun schwerlich glauben, daß der ravennatische Bildhauer des 3. Jahrhunderts schon so „orientalisch" war, daß er nach Art der Acheropitenbildner eine Theophanie mit Sitzung erwartet habe; er wollte vielmehr das Porträt in echt menschlicher Weise nach der Natur vollenden, was doch nur bei realen und noch lebenden Persönlichkeiten geschehen konnte. Dieses Detail hätte in Wulff Zweifel an seinem „augenscheinlichen" Typus Christi erregen müssen. Keines-

wegs! Erst bei dem Sarkophag von S. Maria Antiqua, auf dem auch die Orans unfertig ist, gibt er zu, daß der Lesende „im Sinne der Überlebenden oder Verstorbenen zu verstehen" sei (S. 103*f). Solche Widersprüche werden mit der größten Seelenruhe vorgetragen.

Die Bedeutung des „göttlichen Pädagogen" vindiziert *W.* auch der „Gestalt des Lesers" auf Denkmälern, auf denen „eine nicht eben seltene Besondertheit der Lehrszene Frauengestalten mit Musikinstrumenten bilden, mögen sie Prophetie, Psalmodie oder wie immer zu benennen sein (auf Grund von Clemens Alexandrinus)". Die „nicht seltene Besondertheit" (S. 107) belegt er nicht und kann sie aus der Sarkophagskulptur auch nicht belegen, weil bloß ein Beispiel existiert und dieses zu einer andern Art von Szenen gehört. Selbst bei „Orpheus mit Lämmern zu Füßen, ... dem sich mitunter" (verbessere: einmal) „auch der Fischer als Eckfigur zugesellt" (S. 107), wird der Alexandriner nicht vergessen, obwohl derselbe, wie *W.* selbst hervorhebt (S. 71), Orpheus „einen Betrüger und Zauberer" genannt hat. Wenn also die altchristlichen Künstler Roms den Sänger trotzdem als Symbol Christi darstellten, so ist daraus zu folgern, daß Klemens ihnen entweder unbekannt oder gleichgültig war.

Am meisten soll das Bild des Guten Hirten an Alexandrien mahnen: „In Alexandria, wo das Hirtenidyll als literarische Gattung und als Vorwurf der bildenden Kunst seine Ausbildung gefunden hatte", da ist „zweifellos auch das christliche Sinnbild entstanden" (S. 63). Die „literarische Gattung" wird nicht weiter bestimmt. Hier kann wieder nur der vorhin erwähnte klementinische Hymnus in Frage kommen, in welchem Christus als „Hirt der königlichen Herde" angeredet wird. Da nun die Künstler Roms schon zu Ende des 1. Jahrhunderts anfingen, den Guten Hirten darzustellen, und da ihre Darstellungen wenig von dem klassischen „Hirtenidyll", das Hauptmotiv dagegen von dem bei Lk 15,4—7 entworfenen Bilde haben, so erklärt *Wulff* dessen „poetische Ausgestaltung der Grundvorstellung" für einen „Niederschlag derselben Gedankenentwicklung, die an den antiken Bildstoff anknüpfte". Der

Evangelist Lukas soll also bei den heidnischen Künstlern in die Schule gegangen sein! Dank seiner geringen Fühlung mit den christlichen Monumenten Roms nimmt *W.* noch an, daß die Gruppe des Guten Hirten zwischen zwei Schafen „schon eine vereinfachte und nicht etwa eine unentwickelte Darstellungsform" sei. In Wirklichkeit liegt die Sache so, daß die sog. vereinfachte Form die älteste ist, daß ihr keine andere vorausgeht und daß es auch später keine komplizierte gibt. Eine grundlose Übertreibung ist es sodann, wenn er dem Leser glauben machen will, daß der Gute Hirt „mitunter bekränzt" sei. So etwas kommt nur einmal vor, auf dem Arkosolbild der Nekropole von Cyrene oder vielmehr auf der von dem Franzosen *Pacho* veröffentlichten Kopie[1]). Dieses Bild ist auch nicht „spätestens", sondern frühestens „im 3. Jahrhundert entstanden", wie Stil, Gewandung und Attribut des Pedums beweisen (S. 65).

Höchst sonderbar ist, wie *W.* sich die Einführung der alt- und neutestamentlichen Szenen in den Gräberschmuck zurechtgelegt hat. Er konstatiert zuvörderst das „Überwiegen der Bilder aus dem Alten Testament" und beruft sich dafür auf das Vestibulum der Flavier, die Cappella greca und die Lucinagruft. Ersteres ist auszuschalten, weil zu viele Fresken durch Ablösung von der Wand zerstört worden sind[2]). In der Cappella greca stellt sich das Verhältnis ungefähr gleich und in Lucina überwiegen die neutestamentlichen Gegenstände. Doch das Sonderbare liegt in der Begründung des „Überwiegens". „Das läßt", schreibt er (S. 68), „keine andere Erklärung zu, als daß sie" — die „alttestamentlichen Vorgänge" — „schon vorher gegeben waren und von den Christen übernommen wurden". Ihre Quelle seien die „jüdischen Gebete"; denn „das Urchristentum ... war nicht weniger tief als das Judentum

---

[1]) *Pacho*, Relation d'un voyage dans la Marmarique, la Cyrenaïque etc. 1827—1829, Taf. XIII und LI.

[2]) An Bildern oder Bestandteilen davon hat sich erhalten: Daniel zwischen den Löwen, die Taube Noes, der Fischer, das Mahl und ein Lamm neben einer ausgebrochenen Stelle, die auf den Guten Hirten schließen läßt.

in abergläubischen Vorstellungen befangen". Wie gingen sie aber aus den Gebeten in die Kunst über? „Das kann", sagt *W.*, „nur die wissenschaftliche Hypothese" beantworten, und diese besteht darin, daß er mit einem Federstrich eine jüdische alexandrinische Kunst hervorzaubert, in welcher die Bilder Noes, Jonas', Daniels, der drei Jünglinge u. s. f. dargestellt gewesen seien: „Sie mögen schon die jüdischen Grüfte Alexandrias geschmückt haben, wenn selbst mythologischer Bilderschmuck für hellenisierte Juden keineswegs ausgeschlossen erscheint" (S. 69). Der „mythologische Bilderschmuck", welcher *W.s* aus der Luft gegriffene „Hypothese" stützen soll, ist eine Übertreibung; er schrumpft, nota bene, zu der farblosen Figur einer Viktoria in der jüdischen Katakombe Randanini zusammen.

Wenn wir das Vorhandensein einer „jüdischen Kunst" in eine so große Abhängigkeit von *W.* brachten, so hat doch als ihr eigentlicher Schöpfer *J. Strzygowski* zu gelten. „Es ist", schreibt er, „eine unserer ererbten Voraussetzungen, daß es keinerlei für den Historiker der christlichen Kunst in Betracht kommende jüdische Kunst gegeben habe. Und doch ist es allmählich außer allem Zweifel, daß die Juden, angeregt durch den Hellenismus, eine figürliche, stark orientalische Kunst herausgebildet haben müssen"[1]). Wie man sieht, ist *Strzygowski* auch darin vorbildlich geworden, daß er grundlosen Behauptungen durch gewisse Redewendungen („außer allem Zweifel", „müssen") Glaubwürdigkeit zu verschaffen sucht.

Bei *Wulffs* „syrisch-palästinensischem Einfluß" wird man an den hl. Epiphanius erinnert, der noch um die Wende des 4. zum 5. Jahrhundert, ohne die geringste Belästigung zu riskieren, in einer Ortschaft Palästinas einen Kirchenvorhang zerriß, weil darauf „Christus oder irgend ein Heiliger" abgebildet war[2]). „Es ist sicher, daß die Christen in diesem Land den alten Haß der Juden gegen

---

[1]) Eine Alexandrinische Weltchronik 184, in Denkschriften der Kaiserl. Akademie der Wissensch. in Wien. Philos.-hist. Kl. Bd. 51, Wien 1905. Vgl. Orient oder Rom 21 ff, 32 ff.

[2]) Vgl. meine „Mosaiken und Malereien" 1093 f.

die künstlerischen Darstellungen der menschlichen Gestalt hartnäckiger bewahren mußten". So urteilt *Ch. Bayet*[1]), während *Strzygowski* und *Wulff*, jeder Möglichkeit zum Trotz, eine „jüdische Kunst mit Bilderzyklen" kreieren und *Kaufmann* sich unbedenklich zum Mitschuldigeu macht; denn auch nach ihm „erklärt sich das Überwiegen jüdischer Paradigmen des Alten Testaments nicht allein aus der jüdischen Grundlage des altchristlichen Gebetes, sondern berechtigt zur Annahme einer spezifisch jüdischen Kunst, die diese Zyklen bereits kannte. Als ihre Blütestätten kommen hellenistische Großstädte, vorab Alexandrien in Betracht"[2]). Die einzige Einschränkung, die sich also *Kaufmann* hier auferlegte, ist, daß er jene „abergläubischen Vorstellungen", welche *W.* dem „Urchristentum" aufbürdet, mit Stillschweigen übergangen hat.

Ein besonderes Schmerzenskind sind *Wulff* die Oranten (im strengen Sinn des Wortes), also die in der Seligkeit gedachten Verstorbenen, die für ihre Zurückgebliebenen beten. Wie auf der „von Alexandria beeinflußten" Malerei der Metropole von El Bagauat (bei ihm Abb. 79, S. 98), deutet er die ältesten Beispiele als „Euche", als „das Gebet selbst". Also eine exotische „Wüstenmalerei" aus dem 5. erschließt ihm die Bedeutung von römischen Malereien aus dem Anfang des 2. Jahrhunderts. Er zitiert nämlich die Gestalt auf der Decke und Martha in der Auferweckung des Lazarus auf der Luminarwand der Cappella greca. Das Zitat kann indes seiner Ansicht wenig nützen, weil die erstere Gestalt männlich, also zur Personifikation der „Euche" ungeeignet ist und Martha nicht betet, sondern mit der Linken den Auferstandenen am Kopf hält und die Rechte vor Staunen über das Wunder ausgestreckt hat[3]). Von der verunglückten Begründung abgesehen müßte die Anwendung der Euche-Symbolik auch noch sehr sporadisch gewesen sein; denn kaum von der Oase nach Rom verpflanzt, sei nach *W.* in der Auslegung der Orante schon ein Wechsel vorgegangen: „Bald

---

[1]) Recherches 138. [2]) Handbuch 297 f.
[3]) *Wilpert*, Fractio panis S. 3 u. Taf. II.

verallgemeinerte sich jedoch die Bedeutung der Gestalt dahin, daß man in ihr den in die Seligkeit eingegangenen anbetenden Verstorbenen erkannte ... Der Bedeutungswandel aber erklärt es, daß schon im 2. Jahrhundert gelegentlich, wenngleich nicht allzu oft, männliche Oranten vorkommen ..." Hier verweist *Wulff* auf keine Monumente, weil er an erster Stelle den Oranten aus der Cappella greca zitieren müßte, auf den er sich mißbräuchlich bereits für seine „Euche" berufen hat[1]), und die einschränkenden Worte „gelegentlich", „nicht allzuoft" sind dahin zu berichtigen, daß auf Malereien des 2. Jahrhunderts die Zahl der männlichen und weiblichen Oranten gleich ist und daß in der folgenden Zeit die weiblichen zwar überwiegen, die männlichen aber so oft dargestellt werden, daß von „gelegentlich" keine Rede sein kann. — *Wulffs* Auffassung der Katakombenmalereien Roms versagt auch bei den geistvollen Fresken der Hinterwand der Sakramentskapelle A[3]. Dort wirkt der Heiland auf éinem Tisch das Wunder der Brot- und Fischvermehrung, vollzieht also symbolisch die Konsekration auf dem Altar. Zwischen dem Tisch und der nebenan gemalten Speisung der Menge, dem Symbol der Kommunion, steht eine Orans in der ihr zukommenden Bedeutung und zugleich als Hinweis auf die Wirkung der Kommunion. *W.* hält die Speisung der Menge trotz der Brotkörbe für das himmlische Mahl und sieht in Christus trotz des Segensgestus und des Philosophenmantels „einen in die Gemeinschaft der seligen Tischgenossen eingehenden neuen Gast"; in der „Orans" sodann sollen wir „entweder noch die ‚Euche' erkennen oder ebenfalls die Idealgestalt einer Verstorbenen im Gebet um Aufnahme in das Seligmahl" (S. 75). Die vorkonstantinischen Gerichtsdarstellungen endlich „wollen nichts anderes schildern als das Eingehen in die Seligkeit. Anbetend stehen die Verstorbenen vor dem Herrn in der

[1]) Vorsichtshalber zitiert er auch nicht meine Rekonstruktion der Deckenmalerei, sondern die von ihm abgedruckte Innenansicht (bei ihm Abb. 31), auf welcher der Orans als solcher gar nicht erkennbar ist, daher auch keinen Verdacht im Leser erregen kann.

Hingabe an sein Wort, dem sie schon im Leben anhingen" (S. 81). Also die Orante „geht in die Seligkeit ein", „steht anbetend vor dem Herrn" und „gibt sich seinem Worte hin"; alles das soll in dem einen Gestus enthalten sein, der in Wirklichkeit nichts als das Gebet, und zwar das fürbittende Gebet der Seligen für die Zurückgebliebenen ausdrückt. Den „Gedanken der Fürbitte für die Überlebenden" wagt *W.* nicht abzulehnen; er drängt ihn aber so in den Hintergrund, daß derselbe wie im Nebel verschwindet: er „war" in den Oranten „anfangs so wenig wie der des Dankgebets enthalten" (S. 71). Selbst bei der aus dem Anfang des 4. Jahrhunderts stammenden Malerei der Cinque Sancti wird hervorgehoben (S. 87), daß der Gedanke der Fürbitte „noch nicht die alte Grundbedeutung des Orantetypus verdunkelt. Die Verstorbenen beten an, weil sie Gottes Antlitz schauen". So wird *W.* nicht müde, die Gebärde des Betens mit der des Anbetens zu verwechseln und die Geduld des Lesers auf eine harte Probe zu stellen! Dem Gestus des „Dankes" begegnen wir nur in der Sarkophagplastik, und da ist er durch den Handkuß ausgedrückt.

Selbstverständlich sucht *Wulff* bei seinen Irrtümern stets auf seine Rechnung zu kommen. „Daß die bisherigen Erklärungsversuche" der Orante „keine befriedigenden Ergebnisse gezeitigt haben, ist für ihn „der beste Beweis für den außerrömischen Ursprung der Darstellungen (der Orante) und der zugrunde liegenden Vorstellungen". Die angebliche Verschiedenheit in der Auslegung der Orante existiert natürlich nur bei ihm und in den Köpfen der mit ihm gleichgesinnten Interpreten. In Wirklichkeit ist diese Gestalt eine der klarsten, welche die altchristliche Kunst Roms geschaffen hat. Ihre Bedeutung erleidet, wohlgemerkt, keine Ausnahme; sie ist die nämliche im 2. wie im 5. Jahrhundert, am Anfang wie beim Aufgeben der Katakomben zu Begräbniszwecken.

Einen fast komischen Eindruck macht *Wulffs* Erklärung der Genesis der Jonasbilder: „Die Szene der Ausspeiung entstand vielleicht durch Hinzufügung einer menschlichen Halbfigur zu einem antiken Seedrachen, wie er uns

noch in der Flaviergallerie für sich begegnet ... Zuletzt kam wohl das Schiff dazu" (S. 79). Also Seemonstrum, dann Seemonstrum und menschliche Halbfigur, zuletzt Seemonstrum mit menschlicher Halbfigur und Schiff — und das erste Jonasbild war fertig! Gleichwertig ist auch seine Exegese von „dem früh eingeschobenen Bericht Mt 2, 1—12 über die Ankunft der Magier" und ihrer „typischen Tracht der Mithraspriester" (S. 72), sowie seine Ansicht über die Entstehung der „Christusbilder", die ihm „das Produkt gnostischer Theophanien zu sein scheinen" (S. 90). In letzteren folgt er *Weiß-Liebersdorf*, der sich auf dem Gebiete der christlichen Archäologie besonders durch die phantastische Datierung des Bassussarkophags ausgezeichnet hat.

Alexandrien darf jedoch nicht allein den ganzen Ruhm einstecken. *W.* läßt noch für die „kleinasiatisch-antiochenische Strömung" etwas übrig und legt seine Hand zunächst auf die „Säulensarkophage", für die „sicher am ehesten das südöstliche Kleinasien als Stammland in Frage kommt"[1]). „Ihre Entwicklung müssen sie in einer dem syrisch-palästinensischen Einfluß unmittelbar ausgesetzten Stadt der Südküste oder im benachbarten Antiochia gefunden haben". „In Kleinasien ist schon früh der jonische Tempel" „in der Bedeutung des Hadespalastes" „auf monumentalen Steinsärgen nachgeahmt worden". Deshalb „darf man auch die christlichen Säulensarkophage von älteren Vorstufen ableiten". Ihren Zusammenhang mit Kleinasien bezeugen ihm vor allem die dort „früh vertretenen Spiralsäulen mit ihren Kompositkapitälen, die Blattfriese an den Gesimsen und ... die Zwickelfüllungen zwischen den Arkaden". Der Umstand, „daß kaum von einer zweiten Sarkophagklasse sich in Rom und Gallien so nahe übereinstimmende Repliken vorfinden", erkläre sich aus jenem „einheitlichen Kunstbetrieb mit weitverzweigter Ausfuhr", der schon oben erwähnt wurde. Um seine Unparteilichkeit zu dokumentieren, gibt *W.* zu, daß „die Entstehung einzelner Denkmäler und Kopien im

---

[1]) Siehe oben S. 342 f, wo schon ein Zitat von *Kaufmann-Wulff* abgedruckt ist.

Abendlande nicht ausgeschlossen sei. Kleinasien, dem „Geburtsland eines Irenäus († 202 als Bischof von Lyon und Vienne)“ zulieb vergißt er noch einmal auf den „volkstümlich naiven Charakter“ der altchristlichen Bildwerke und nimmt an, daß die „Gedanken, welche die Streitschriften dieses Kirchenvaters gegen die Gnostiker durchziehen, auch neben dem wachsenden palästinensischen Einfluß und auch dem kirchlichen Übergewicht Antiochias das Eindringen neuer Vorwürfe in den Darstellungskreis der Säulensarkophage erklären“ (S. 110 f). Gern möchte man etwas Näheres über diese „neuen“, aus dem hl. Irenäus geschöpften „Vorwürfe“ erfahren; *W.* hüllt sich jedoch in tiefes Schweigen und begnügt sich damit, die Neugierde im Leser zugunsten Kleinasiens geweckt zu haben.

Man wäre jetzt versucht zu fragen, ob denn Rom bei der Herstellung seiner Sarkophage gar nicht mitgewirkt habe. *W.* würde sich über diese indiskrete Frage vermutlich wundern; denn Rom spielt bei ihm sogar eine Rolle. Gewiß; aber eine klägliche! Wir hörten schon oben (S. 342). wie tief er und sein gelehriger Schüler *Kaufmann* die Maler der Katakomben zugunsten der unbekannten altchristlichen Kunst Alexandriens entwürdigt haben. Und den römischen Bildhauern gesteht *W.* bloß einen „Werkstatttypus“ zu (S. 101); was sie zu leisten vermögen, sei „Dutzendarbeit“ (S. 109); selbst der Sarkophag der Livia Primitiva wird zu den „handwerksmäßigen Erzeugnissen“ gerechnet (S.106). Alles Gute und Künstlerische, das auch von ihm anerkannt wird, wie z. B. der Brüdersarg von S. Paul, sei von „griechischen Meistern“ (S. 122). Daß schließlich der Bassussarkophag nicht als „Importware“ betrachtet wird, verdankt er bloß den „gröberen und altertümlicheren Jahreszeitenbildern der Nebenseiten“, welche „auf eine römische Werkstatt schließen lassen“. Die schönen Darstellungen der Front sind davon natürlich auszunehmen: ihr Künstler „war gewiß ein kleinasiatischer oder antiochenischer Grieche“ (S. 114).

Die Berufung auf die orientalischen „Wanderkünstler“ rentiert sich, wie man sieht, in hohem Grade, wogegen der „Import“ bei *W.* totes Kapital bleibt. Tatsächlich

wartet man auch bei den übrigen für „das südöstliche Kleinasien als Stammland" (S. 110) mit Beschlag belegten „Säulensarkophagen" vergebens darauf, daß er wenigstens einen als „importiert" ansprechen würde. Er tut es nicht einmal bei dem lateranensischen Sarkophag 174, obwohl in dem „Architekturhintergrund" der linken Schmalwand nach ihm „zweifellos die Beziehung auf einen realen Schauplatz, und zwar auf die heiligen Stätten in Jerusalem zugrunde liegt, wie der auf der rechten" ihn an Paneas erinnert (S. 115). „Eine weitverbreitete Spielart des architektonischen Sarkophagtypus, in der Lorbeer- oder Ölbäume statt der Säulen zur Trennung der einzelnen Szenen verwendet sind", soll „endlich von der reichen Entfaltung der Sarkophagskulptur im kleinasiatisch-antiochenischen Kunstkreise zeugen" (S. 119). Da er unter diesen ebenfalls keinen einzigen als von auswärts eingeführt bezeichnet, so wird man es nach dem Gesagten begreiflich finden, daß wir den „Import der Sarkophage aus den Ursprungsländern" nach Rom in das Gebiet der Phantasie verweisen.

Was *Wulff* sonst noch über den Inhalt der Sarkophagskulpturen und die Entwicklung der Darstellungen sagt, steht ebenfalls unter dem Einfluß der Sucht, alles auf den Orient zu beziehen und reiht sich würdig seinen Behauptungen an, welche wir bereits untersucht haben. Wir dürfen jetzt zur Charakterisierung der orientalischen Monumente übergehen.

2. Inferiorität der altchristlichen Denkmäler des Orients

Wenn wir im Zusammenhang prüfen, was wir bis jetzt aus *Wulffs* Munde vernommen haben, so fällt uns am meisten auf, wie spielend leicht er mit den verschiedenartigsten „orientalischen Stilen" schaltet und waltet, die er in den Malereien und Skulpturen Roms entdeckt haben will. Wie armselig und rückständig muß ihm da *V. Schultze* vorkommen, welcher „die altchristlichen Sarkophagreliefs in zwei Gruppen von verschiedenem Typus", den „römischen" und „ravennatischen", „scheidet"[1]). Und

[1]) Katak. 175.



wie verwegen erst *A. Pératé*, der kein Bedenken trägt, Rom als die Zentrale hinzustellen, welche im 4. Jahrhundert Italien, Gallien, Spanien und die an das mittelländische Meer grenzenden Länder versorgt habe:

„Rome suffit, durant le IVe siècle, à fournir de sarcophages l'Italie, la Gaule, les pays riverains de la Méditerranée. Des officines romaines les sculpteurs essaimaient au loin aller porter la tradition classique au Nord ou au Midi, à Naples et en Sicile, en Ombrie, à Milan, à Arles, en Espagne; ou, si les artistes eux-mêmes renonçaient à s'expatrier, leurs oeuvres, transportées par mer, devinrent des modèles dont s'inspiraient, en les modifiant, les écoles locales. C'est ainsi que les vastes ateliers d'Arles devinrent une succursale des ateliers romains, d'où les marbres, par les fleuves et les routes, lentement s'acheminèrent jusqu'aux confins de la Gaule"[1]).

Das familiäre Hantieren mit den „orientalischen Stilarten" eignete sich dagegen *K. M. Kaufmann* wieder in vollstem Umfange an. Für die Malereien hatten wir eine kleine Probe schon oben. Und was die Skulpturen der Sarkophage betrifft, so „lassen sich im Denkmälerbestande Roms parallel mit der fortschreitenden Erschließung orientalischer Monumente" nach ihm ebenfalls „immer deutlicher die fremdländischen Richtungen herauslesen, die auch in der Plastik im Spiele waren, so zunächst eine alexandrinische mit bukolischen Motiven, zum Teil in Verbindung mit den Figuren des Gotthirten, der Orans und des lesenden Mannes, dann eine kleinasiatische, vielleicht im Ursprung antiochenische, welche Arkaden- und Palastmotive bevorzugt. Auch die Satteldächer mancher Stücke mit ihren Akroterien verweisen auf östliche Kunst (Syrien)"[2]).

Die meisten, die das lesen, werden nicht umhin können, die große Vertrautheit mit den „Stilarten des Orients" zu bewundern. Wer aber weiß, daß nicht ein einziger christlicher Sarkophag Alexandriens „mit bukolischen Motiven" oder „mit den Figuren des Gotthirten, der Orans und des lesenden Mannes" existiert, nicht ein einziger christlicher Kleinasiens, „welcher Arkaden- und Palastmotive bevorzugt", nicht ein einziger syrischer, dessen „Satteldach mit Akroterien" Anspruch auf Beeinflussung der römischen

[1]) Bei *Michel*, Histoire de l'Art. I. Les débuts de l'art chrétien à la fin de la période romane, Paris 1905, 62 f.

[2]) Handbuch 497 f.

Künstler erheben könnte, der muß über die Kühnheit eines solchen Vorgehens staunen.

Unwillkürlich denkt er an jenen „Alpenführer" Bompard aus Tarascon, welcher an einem nebligen Morgen, an dem man nicht drei Schritte vor sich sehen konnte, seinen Touristen und Touristinnen vom Belvedere des Rigi-Kulm herab „das unsichtbare Panorama der Berner Alpen" zeigte und bewundern ließ: „Vous voyez à gauche le Finsteraarhorn, quatre mille deux cent soixante-quinze mètres, ... le Schreckhorn, le Wetterhorn, le Moine, la Jungfrau, dont je signale à ces demoiselles les proportions élégantes ... — Bé: vrai, en voilà un qui ne manque pas de toupet!" sagte sich Bompards Landsmann Tartarin, der als Unbeteiligter unten neben dem Belvedere stand und zuhörte[1]). „En voilà deux ...!" würde er hier sagen. Damit wäre die Zahl selbstverständlich nicht erschöpft. Die Palme gebührt unstreitig *Strzygowski*, der den Stilsport in großem Maßstab zuerst in die altchristliche Kunst eingeführt hat. Da es sich im Grunde genommen um eine Modesache handelt, brauchen wir uns nicht weiter damit zu befassen.

Gegenüber dem großen Vakuum im altchristlichen Denkmälerbestand des Orients, welches der Annahme des „Einflusses der orientalischen Kunst" auf die okzidentalische so hindernd in den Weg tritt, vertröstet man sich mit der Hoffnung auf die Zukunft. *Anton Baumstark* z. B. ist überzeugt, daß „die Ergebnisse einer edessenischen Expedition uns um Riesenschritte jenem scheinbar noch so weit entfernten Tage näher bringen würden, an dem eine einseitige, aus Vorurteilen zugunsten Roms und des Abendlandes aufgebaute Konstruktion frühchristlicher Kunstgeschichte auch in den Augen ihres letzten Anhängers gleich der hl. Ilios unrettbar und unwiederbringlich dahinsinkt"[2]). Auch *Ch. Bayet* richtete seine Blicke auf die „künftigen Forschungen". Als er bei seinem Besuch der Katakombe Karmûz in Alexandrien vor der vermauerten Treppe, die in ein tieferes Stockwerk führte, stand, glaubte er „fast sicher" zu sein, daß die Mauer große Schätze für

---

[1]) *Alphonse Daudet*, Tartarin sur les Alpes. Oeuvres complètes, ed. *Ceard* (Roman VII), Paris 1899, 167 f.

[2]) *Baumstark* am Schlusse seines Aufsatzes über edessenische Kirchen, Oriens christ. 4 (1904) 183.

die Wissenschaft verberge; „Il me paraît presque certain que le jour où elle (la muraille) sera renversée on pénétrera dans d'autres galeries. Je n'ai jamais pensé sans envie au trésor de documents de toute sorte qui se cachent peut-être derrière ce pan de mur"[1]). Die Mauer ist längst gefallen: es war nichts dahinter! Solche Enttäuschungen sind dem christlichen Archäologen und Kunsthistoriker im Orient auf dem Gebiete der altchristlichen Kunst — nur um dies handelt es sich — seitdem nicht erspart geblieben. Am allerwenigsten *J. Strzygowski*, der auf seinen Irrfahrten nach der Wiege der christlichen Kunst zuletzt in Armenien gelandet ist, wo er zwar viele alte Kirchen, aber keine altchristlichen Malereien, Mosaiken und Skulpturen mit figürlichen Darstellungen gefunden hat. Deshalb preist er jetzt die leeren, nur auf die Raumwirkung berechneten Kirchen als das altchristliche Ideal[2]), so daß man an die Fabel von dem Fuchs mit den sauern Trauben erinnert wird. Wenn daher *Kaufmann* von „der fortschreitenden Erschließung orientalischer Monumente" redet und diese mit den römischen Sarkophagen in Zusammenhang bringt, so ist das für die meisten seiner Leser irreführend. Was hat man denn für altchristliche Malereien, was für Sarkophage „erschlossen"? Die Malereien sind gleich aufgezählt: das nur aus einer 1827 oder 1828 angefertigten Kopie bekannte Arkosolbild des Hypogäums von Cyrene, die aus dem 5. oder 6. Jahrhundert stammenden und in ganz ungenauen Kopien veröffentlichten Fresken der Katakombe von Karmûz[3]), sowie die Malereien der Nekropolen von El Bagauat und Bawit, von denen diese mittelalterlich sind, jene bloß als „Wüstenkunst" und zum großen Teil nur deshalb als Malereien gelten können, weil sie mit Pinsel und Farbe aufgetragen sind. Von Kunst zeigen die letzteren so wenig Spur, daß ich

[1]) Recherches 3, 18.

[2]) Die Baukunst der Armenier und Europa, Wien 1918, II 530 ff 544 f et passim.

[3]) Vgl. *Wilpert*, Eucharistische Malereien der Katakombe Karmûz in „Ehrengabe deutscher Wissenschaft", Freiburg im Breisgau 1920, 273 ff.

in ihnen wie auch in den übrigen der Nekropole einen Einfluß der alexandrinischen Malerei nicht annehmen möchte, so gering ich diese auch einschätze. Ich kann, um nur zwei Beispiele zu nennen, nicht glauben, daß die Gestalt des Völkerapostels, der wie seine Partnerin Thekla einen mächtigen Schleier auf dem Kopfe trägt, und die Personifikation des Friedens, EIPHNH, die bloß mit dem Lendengürtel bekleidet und im übrigen nackt ist, auf ein alexandrinisches Vorbild zurückgehe. Solche exotische Produkte stehen außer allem Zusammenhang mit jeder altchristlichen und mittelalterlichen Kunst.

Wirft man schließlich einen Blick auf den Denkmälervorrat der orientalischen Sarkophagplastik, so muß man gestehen, daß er sich auf einige Bruchstücke beläuft.

Kein Wunder. *Melchior de Vogüé* und *Waddington* haben in Syrien auf einem Raum von dreißig zu vierzig Meilen über hundert Städte mit ihren Kirchen, Bauten und Häusern, die zur Hälfte noch aufrecht standen, entdeckt und erforscht. Dieser großartige Komplex hat uns eine untergegangene Zivilisation erschlossen, die vom 4. bis zum 7. Jahrh. in Blüte war[1]). Trotz der zum Teil herrlichen Kirchen ist die figürliche Kunst leer ausgegangen: „Pourtant", schreibt *Bayet*[2]), „dans la belle et vaste publication de *M. de Vogüé,* on cherche en vain une statue, un bas-relief à scènes chrétiennes; le sculpteur ne semble plus être qu'un ornemaniste au service de l'architecte. Dans ce genre de travail il montre, il est vrai, de remarquables qualités ... Mais qu'y a-t-il ici de particulier au christianisme que quelques symboles assez vagues, des monogrammes et des croix? Ces charmantes broderies sur marbre et sur pierre ne sauraient nous éclairer sur l'histoire de la sculpture religieuse, sinon en nous la montrant reléguée à une place fort inférieure[3]). Nach Erwähnung der von *Texier* in Lykien in einer Kirche gesehenen Skulpturen aus der „Zeit Justinians", eines Fragments aus Ephesus und einiger anderer Objekte charakterisiert *Bayet* in seiner feinsinnigen Weise die Skulpturen von S. Sophia

---

[1]) Architecture civile et religieuse en Syrie, Vorwort 6.

[2]) Recherches 109 f.

[3]) A. a. O. 109 f. Zu einem ähnlichen Ergebnis gelangte *Jean Clédat* bei seinen Ausgrabungen in Bawit: „... la figure humaine, très rare et employée dans des cas exceptionels, paraît proscrite dans cette décoration" (in *Cabrol,* Dictionnaire s. v. Baouit, Sp. 219).

und Ravenna und konstatiert überall den nämlichen Niedergang „... les traditions s'effacent, l'artiste devient inexperimenté, maladroit, et il abandonne peu à peu la représentation de la figure humaine, pour se restreindre à des sujets d'ornements"[1]). Seine Begeisterung für den Orient hindert ihn nicht, den Mangel an altchristlichen Sarkophagen mit figürlichem Schmuck ausdrücklich hervorzuheben: „On ne connaît guère en Orient de sarcophages chrétiens de cette époque"[2]). Daher ist es begreiflich, daß *Ch. Diehl* die altchristliche Skulptur des Orients auf anderthalb Seiten abgefertigt und darin nur das Berliner Fragment mit der Darstellung Christi behandelt hat[3]). Freilich will das bei ihm nicht viel sagen, weil er auch in seinem Handbuch der byzantinischen Kunst mehr Literar- als Kunsthistoriker ist.

Wie gesagt, haben sich bloß einige Bruchstücke von altchristlichen Sarkophagen gerettet. Der große Michelangelo würde dieselben mit seinem wegwerfenden Ausdruck „poca roba" abgetan haben und es wäre schwer, ihm zu widersprechen; das Berliner Christusfragment ausgenommen, hätte er recht. Selbst das psychologische Rätsel von der günstigen Aufnahme der „Konstantinschale" *Strzygowskis* findet so zum Teil seine Lösung: die Proklamierung der darin eingeritzten Darstellung Christi enthält implicite das Geständnis von der Inferiorität der orientalischen Kunst gegenüber der römischen. Auf dem Gebiete des Münzwesens ist das längst anerkannt. „Der Westen, vorab die Hauptstadt, steht in der Porträtkunst hoch über dem Orient", schreibt *Ernst Stückelberg*[4]). Dem entspricht auch das Ergebnis einer Revue der übrigen figurativen Denkmäler, welche uns die altchristliche Kunst des Orients hinterlassen hat[5]): jeder muß zugeben, daß sie künstlerisch auf einer niedrigen Stufe stehen. Man könnte sich und hat sich auch damit getröstet, daß vielleicht nur die minderwertigen erhalten und die besseren zugrunde gegangen seien. Diese Möglichkeit wird niemand bestreiten, wie es umgekehrt nicht unmöglich ist, daß die erhaltenen den

[1]) Ebd. 113. [2]) Ebd. [3]) Manuel 96 ff.

[4]) Der ikonische Wert des römischen Münzporträts in Festgabe für Hugo Blümner, Zürich 1914, 230.

[5]) Vereinigt von Muñoz in N. Bulletino 1905, 107 ff und L'Arte 1906, 213.

besseren Teil des ehemaligen Bestandes repräsentieren. Nach den in der Wissenschaft üblichen Regeln wird man nicht fehl gehen, wenn man hier den gleichen Maßstab wie bei den römischen Denkmälern anwendet und aus der Art des Restes auf den Wert des Verlorenen schließt. Man muß, mit andern Worten, annehmen, daß die altchristliche Kunst des Orients an Wert der römischen nachstand.

Über das letztere Thema habe ich ex professo in dem Schlußkapitel meiner Mosaiken und Malereien gehandelt; ich darf mich deshalb hier auf die Hervorhebung der Hauptpunkte beschränken.

3. Vorrang der altchristlichen Kunst Roms gegenüber der orientalischen

Zur nämlichen Zeit, als das Christentum in Rom festen Fuß faßte, wurden in den überwiegend unterirdischen Grabanlagen die ersten christlichen Malereien ausgeführt. Noch heute lassen sich in drei verschiedenen Hypogäen Fresken namhaft machen, welche in das 1. Jahrh. hinaufreichen. Im 2. entstanden die großen Zyklen, die uns in der Cappella greca und den zwei Sakramentskapellen fast vollständig erhalten sind und die in der Folge an geistiger Tiefe und dogmatischer Wichtigkeit nur von einigen Sarkophagskulpturen erreicht wurden. Das 3. Jahrh. vermehrte den Bestand und im 4. stieg derselbe ins ungeheure. Kein Wunder, daß die Katakombenmalereien mit den Sarkophagskulpturen zusammengenommen einen Schatz von Denkmälern der Kunst repräsentieren, der in der Welt einzig dasteht.

Seit dem konstantinischen Frieden traten oberirdische Monumente hinzu. Um 315 baute Konstantin die lateranensische Erlöserkirche mit dem anstoßenden Baptisterium und stattete beide mit verschwenderischer Pracht aus. Von ihm stammen auch die Mausoleen der hl. Helena und der Konstantina sowie die Grabkirchen der hl. Petrus, Paulus, Laurentius und Agnes[1]), von denen die drei letzteren aber so kleine Dimensionen hatten, daß sie frühzeitig umge-

[1]) Von der oberirdischen Grabkirche der hl. Petrus und Marcellinus ist jede Spur verschwunden.

baut werden mußten. Die vatikanische Basilika war zwar von gewaltigen Verhältnissen, wurde aber erst von seinen Söhnen vollendet. Alle diese Bauten hatte der Kaiser mit zum großen Teil in Mosaiken ausgeführten Bilderzyklen geschmückt. Rom besaß also schon um die Mitte des 4. Jahrh. Zyklen zum Schmuck von Basiliken, Baptisterien und Grabkirchen, brauchte demnach nichts von auswärts, wogegen die Provinzen wenig oder gar nichts hatten, also auch nichts geben konnten.

Fassen wir die Bilderzyklen näher ins Auge, so finden wir, daß eine Anzahl der wichtigsten Kompositionen, z. B. die Deesis, die Sinnbilder der Evangelisten, die Insignien Christi, das himmlische Jerusalem, das Lamm Gottes zwischen den symbolischen Schafen, der das Kirchenmodell anbietende Stifter, die aus den vier Quellen trinkenden Hirsche, der Abstieg zur Hölle, die Himmelfahrt und die übrigen Darstellungen der ältesten Konkordanz, gleich zu Anfang des konstantinischen Friedens in Rom entstanden sind[1]), während in den Provinzen noch um die Wende des 4. zum 5. Jahrh. Zyklen von religiösen Bildern eine Seltenheit waren. Drei der musivischen Darstellungen der um 315 erbauten lateranensischen Basilika, die sich im Orient das ganze Mittelalter hindurch einer ungewöhnlich großen Beliebtheit erfreuten: die Höllenfahrt (ANACTACIC) und Himelfahrt Christi (ANAΛHMΨIC) sowie die Große Fürbitte (ΔEHCIC), sind besonders zu beachten, weil man sie gewöhnlich für etwas spezifisch Orientalisches ausgibt. Bei der Himmelfahrt ist der Gegenstand derart, daß die Künstler in der profanen Kunst nur wenig fanden, was sie dafür gebrauchen konnten und was anscheinend auch nur in der Skulptur einigemale verwendet wurde. Die Form der Komposition erhellt zum Teil aus den Apostelgestalten, die auf den lateranensischen Sarkophag 174 den Hintergrund der Gesetzesübergabe an Petrus bilden, und aus dem Relief der aus Sixtus' III (432—440) Zeit stammenden Sabinatüre, auf der bereits ein Auszug aus dem musivischen Bilde geboten ist. Vergleicht man diese genannten Monu-

[1]) *Wilpert*, Mosaiken und Malereien 202 ff.

mente mit den mittelalterlichen Fresken des Orients wie des Abendlands, so sieht man, daß diese im wesentlichen nichts mehr und nichts weniger als die römische Urkomposition wiedergeben, also von ihr abhängen.

Die Höllenfahrt Christi war bis zu einem gewissen Grade in der offiziellen Malerei Roms vorbereitet. Wir schließen es aus der Mitteilung, welche *Laktanz* über den Perserkönig Sapor macht. Sapor hatte bekanntlich den Kaiser Valerian gefangen genommen und benutzte ihn in seinem orientalischen Übermut als Schemel „beim Besteigen des Wagens oder des Pferdes": „Das sei wahr, nicht was die Römer auf Tafelbildern oder auf den Wänden malen würden!" plegte er dabei „mit höhnischem Vorwurf" zu sagen[1]). Die Vorläufer zu jenen Malereien reichen in Rom viel höher hinauf. Der Hofpoet *Statius* beschreibt eine Reiterstatue Domitians, welche den Kaiser so darstellte, daß der „eherne Huf seines Rosses die Haare des gefesselten Rheingottes berührten[2]). Hatte früher die Personifikation Roms oder der „Genius populi Romani" den Fuß auf den eroberten Erdball gesetzt, so waren es seit dem 5. Jahrh. die unterjochten Könige, auf welche die Kaiser traten[3]). Die Verwendung solcher Bilder für die Darstellung der Höllenfahrt lag umso näher, als die biblische Metapher, daß Gott dem Messias-Könige Israels die Feinde zum Schemel ihrer Füße machen werde (Ps 109,2), geradezu darauf abzielte: der Künstler oder der ihn inspirierende Lehrer setzte für den als „Schemel" dienenden „Feind" entweder den überwundenen Tod oder den Hades, den Beherrscher der Unterwelt ein und stellte sie mit den vorgezeichneten Gesten dar, indem Christus dem zu Boden gestreckten Gegner auf den Kopf trat. Die zweite Hälfte der Komposition, die Rettung der in der Vorhölle schmachtenden Seelen, war von selbst gegeben: als Repräsentanten der durch den Kreuzestod Erlösten wählte man die beiden Hauptpersönlichkeiten, die Stammeltern des menschlichen Geschlechts, und Christus, der „neue Adam", reichte dem

1) *Lactantius,* De morte persec. 5: ML 7,202.

2) *Statius,* Silv. 1,1, 51 f. 3) *Sittl,* Gebärden 348.

alten Adam die rettende Rechte, während Eva, ähnlich wie die Adoranten auf den Sarkophagen, die verhüllten Hände bittend ausstreckte. Wie die Komposition ausgesehen hat, zeigen die zwei noch ganz im antiken Geist entworfenen Fresken in S. Maria Antiqua, von denen das eine Johannes VII (705—707) malen ließ. Da beide genau mit den mittelalterlichen Darstellungen übereinstimmen, so ist klar, daß auch diese auf die römische Urkomposition zurückgehen.

In einem noch höheren Grade äußert sich der römische Einfluß bei der Großen Fürbitte, von der die älteste uns erreichbare Darstellung in der Mitte der Apsis der lateranensischen Basilika, also auf dem wichtigsten Mosaik, erscheint. Das Patent ihrer Priorität vor den übrigen trägt sie sozusagen auf der Stirn; denn sie klärt den Beschauer über den Ursprung der auf den ersten Blick etwas sonderbaren Gruppe der Deesis auf und löst zugleich das Rätsel, wie Johannes der Täufer zu seiner privilegierten Fürbitterrolle kam[1]). Das Merkwürdigste an dem Mosaik ist, daß Maria und Johannes ihre Hände nicht zu Christus, sondern zu einem Triumphalkreuz ausstrecken, daß dieses eine ausgezackte Form hat und daß darüber Christus schwebt, nur bis zur Brust aus Wolken herausragend. Darf man es nun als Zufall betrachten, daß die ganz ungewöhnliche ausgezackte Form des Kreuzes mit der darüberschwebenden Büste Christi auf einigen von den monzeser Ölfläschchen, den sogenannten Kronzeugen der palästinensischen Kunst, wiederkehrt? Oder soll man darin nicht, wie bei den zwei andern Kompositionen, eine Abhängigkeit von dem römischen Urbild erblicken? Vermutlich wird der Leser sich zu der letzteren Annahme verstehen. Daß der Einfluß solche Ausdehnung gewann, darf nicht wundernehmen; ist er doch von dem musivischen Zyklus der ersten Kathedrale der Welt ausgegangen. Am nachhaltigsten zeigt er sich bei der Büste Christi, welche in den Apsiden häufig wiederholt wurde, auf den mittelalterlichen Mosaiken immer größere Dimensionen erhielt und in Cefalù anerkanntermaßen ihren schönsten Ausdruck fand. Damit soll indes nicht gesagt sein, daß die mittelalterlichen Mosaizisten das römische Apsisbild kopiert haben; ihre Schöpfungen gehen nur mittelbar auf die lateranensische Komposition zurück, sodaß diese als der Urahn aller übrigen zu betrachten ist. Unmittelbaren Einfluß der römischen Kunst, direkte Anleihen bei ihr habe ich sowohl in den Kirchen Ravennas als auch in denen Konstantinopels, und hier,

[1]) Vgl. meine Mosaiken und Malereien 194.

wohlgemerkt, in der Hauptkirche, der Hagia Sophia, feststellen können.

Ich erinnere noch an eine 1124 mit barbarischem Pinsel gemalte Darstellung der zum Kreuz gewendeten Fürbitter, die sich in einem lybischen Kloster gerettet hat. Sie unterscheidet sich von der lateranensischen dadurch, daß das Kreuz in den großen Nimbus geschlossen und mit dem Königsmantel Christi behangen ist und daß die Mandorla, wie auf den Himmelfahrtsbildern, von zwei Engeln getragen wird. Nichts ist an dieser Deesis, was dem Interpreten Schwierigkeiten bereiten könnte. Und doch erklärte *Wulff* den Gestus der Fürbitte als Gestus des Wehklagens, den Täufer als den „bärtigen" Johannes den Evangelisten und den Königsmantel als das „Sudarium". Die Deutung könnte also nicht verfehlter sein. Nach den obigen Ausführungen wird man den ungefähren Grund der Irrtümer ahnen: der Königsmantel, der in S. Maria Maggiore veilchenpurpurn, im orthodoxen Baptisterium von Ravenna golden und purpurverbrämt, im arianischen purpurn ist[1]), soll das „Leichentuch" Christi bedeuten, soll auf Palästina hinweisen und die Malerei dadurch an den „palästinensischen Kunstkreis" fesseln[2]). Wie schlecht muß es um eine Sache bestellt sein, wenn man derartige Vergehen in Kauf nehmen muß! Nein, die Deesis des libyschen Klosters geht, wir wiederholen es, mittelbar auf das Apsismosaik der lateranensischen Basilika zurück: von dort haben die Bilder der Großen Fürbitte ihren Anfang genommen.

Ihre Überlegenheit verdanken die römischen Künstler vor allem dem Umstand, daß sie die Kunst bereits zwei Jahrhunderte ausgeübt haben, daher gleich als Meister auftraten, als die Kirche nach dem konstantinischen Frieden es wagen durfte, ihre Glaubenswahrheiten an den Wänden der Gotteshäuser offen in Bildern zu verkünden. Der Zyklus der konstantinischen Basilika des Laterans war von bewundernswerter Tiefe. Die dortigen Darstellungen der Konkordanz insbesondere nennt im 7. Jahrhundert der englische Abt Benedikt „mit feinstem Verständnis entworfene Schöpfungen". Man sieht denselben den wohltätigen Einfluß an, den die lehrende Kirche auf die Künstler ausübte. Die orientalische Kunst hat nichts aufzuweisen, was diesen Darstellungen nahekäme. Der Grund davon lag

---

1) *Wilpert*, Mosaiken und Malereien, Taff. 70—72, 81, 101.

2) Altchristl. und byzant. Kunst I 331 334; II 584.

hauptsächlich in der ablehnenden Haltung, welche viele orientalische Bischöfe, von den Monophysiten gar nicht zu reden, gegenüber der religiösen Kunst einnahmen.

Dazu ist neben *Eusebius* und *Epiphanius* namentlich *Asterius von Amasea* zu rechnen, der als Rhetor von den Darstellungen des Martyriums der hl. Euphemia eine begeisterte Beschreibung verfaßt hat[1]). Infolgedessen stellt ihn *Bayet* als das Muster eines kunstliebenden Bischofs hin: „L'évêque du quatrième siècle est un connaisseur délicat; il a vu les tableaux profanes, il les estime et il ne craint point de comparer les sujets qui y sont traités avec les sujets chrétiens“[2]). Und weiter oben bedauert er, daß wir nicht mehrere solche Beschreibungen besitzen: „Certes, si les écrivains grecs nous avaient laissé beaucoup de textes d'une semblable importance, il serait plus facile de refaire l'histoire de l'art chrétien en Orient“. *Bayet* ist da im Irrtum: nicht der Bischof, sondern der Rhetor Asterius hat die Bilder des Martyriums der hl. Euphemia beschrieben; die Beschreibung ist auch nicht wörtlich zu nehmen, sondern hat als rhetorisches Übungsstück zu gelten; und als Bischof war *Asterius* nicht ein Förderer der Kunst, wie z. B. Damasus, Ambrosius und Paulinus von Nola, sondern stand ihr feindlich gegenüber.

Weil mit der Theologie Hand in Hand gehend, suchten die Künstler in ihren Kompositionen stets das Große, Erhabene, Monumentale, während die Anfänge der orientalischen Kunst eher bescheiden sind und später uns darin auch Werke begegnen, welche keinen jener Ruhmestitel beanspruchen können; was sie also von den genannten Vorzügen besitzt, ist im letzten Grunde auf Rom zurückzuführen. In stilistischer Hinsicht kann man tatsächlich die Erfahrung machen, daß in der Sarkophagplastik die gallischen Bildhauer auf der Höhe bleiben, so lange sie sich an römische Vorlagen halten. Diejenigen, welche nicht mehr unter dem Einflusse Roms stehen, verarmen; ihre Kunst wird zum Handwerk, ihr Werk zum Schema. Ähnlich geschah es in Ravenna, seitdem Theodorich dem Orientalen Daniel das Sarkophagmonopol übertragen hat.

Ein Hauptvorzug der römischen Kunstwerke liegt in der Klarheit und Schärfe der Komposition, durch welche sie sich vor den orientalischen auszeichnen. Nicht zum

---

1) MG 40,336—38. 2) Recherches 64 f.



geringsten gilt dies von den Sarkophagskulpturen. Die Irrtümer, die sich an ihre Auslegung knüpfen, sind lediglich auf Rechnung der Interpreten zu schreiben, welche entweder die Gewandung oder die Gesten oder beides nicht gebührend berücksichtigen. In der orientalischen Kunst trifft die Schuld dagegen nicht selten auch ihre Werke.

Die bekannte Darstellung der Besiegung der fünf Könige der Amorrhiter auf der aus Ägypten stammenden Holzschnitzerei des Museums von Berlin ist besonders lehrreich. So konfuse Kompositionen, wie diese Schnitzerei sie bietet, sind in der altchristlichen Kunst Roms undenkbar. Man kann es dem Künstler noch verzeihen, daß er nur vier gehenkte Könige, nicht fünf anbrachte; denn solche und ähnliche Freiheiten kommen auch auf römischen Monumenten vor; dazu ist der Gegenstand so außergewöhnlich, daß man auch bei vier gehenkten Königen nur an das biblische Ereignis denken kann. Außerdem muß aus der Bestimmung der Holzskulptur als Schmuck eines Möbels geschlossen werden, daß sie nicht allein war, sondern Gefährtinnen hatte, welche sich gegenseitig erklärten. Nichtsdestoweniger wirkt zumal die Menge der Soldaten und die Fülle von Nebendingen so verwirrend, daß man sich nicht wundern kann, wenn selbst die absonderliche Auslegung *Strzygowskis* von der „Glaubensburg" Vertreter finden konnte. *Ch. Diehl* nennt sie „interprétation fort ingénieuse" und faßt sie kurz in folgenden Worten zusammen: „(*Strzygowski*) y voit la forteresse de la foi, dont les soldats du Christ expulsent les infidèles, et au sommet de laquelle sont figurées les trois puissances que défendent les chrétiens, la Trinité, l'Église et l'Empereur" (Manuel 72). *Strzygowski* wird vermutlich jetzt selbst über die Leichtgläubigkeit *Diehls* lächeln.

Fügen wir noch ein leuchtenderes Beispiel, die geistvolle Gruppe der Insignien Christi hinzu. Sie besteht aus dem Thron mit der Rolle der heiligen Schrift, dem Kreuz, der Krone und dem Königsmantel. Davon ist uns eine vollständige Darstellung bloß in S. Maria Maggiore auf den Mosaiken Sixtus' III (432—440) erhalten. Sie wurde in dem Baptisterium der Orthodoxen und dem der

Arianer von Ravenna, in der Matronakapelle von S. Prisco (hier mit der Taube des Heiligen Geistes) sowie in der Hagia Sophia wiederholt, in der letzteren mit einer augenscheinlichen Anspielung auf den Namen der Kirche, der ΑΓΙΑ ΣΟΦΙΑ. In der späteren orientalischen Kunst wurde sie durch Hinzufügung der Leidenswerkzeuge in die Etimasia, den Hinweis auf das Weltgericht umgewandelt. Einige der sie darstellenden Künstler haben den ursprünglichen Sinn der Gruppe nicht mehr gekannt, da sie die Taube des Heiligen Geistes, die mit den Weltgerichtsbildern nichts zu schaffen hat, in die Komposition herübernahmen. Die gleiche Unklarheit herrscht auch bei den Interpreten, welche die Darstellungen der INSIGNIA CHRISTI fast ausnahmslos für die Etimasia halten[1]. Daher hat *Antoniades*, der Verfasser eines dreibändigen Werkes über die Hagia Sophia, das von den Türken mit Stuck bedeckte Mosaik der ΑΓΙΑ ΣΟΦΙΑ, welches *Salzenberg* gesehen und beschrieben hat, als „Εἰκὼν τῆς Ἑτοιμασίας“ wiederhergestellt; und die Engländer *W. R. Lethaby* und *Harold Swainson*, die gleichfalls eine Monographie über diese Kirche herausgaben, sind so weit gegangen, daß sie auf ihrer Rekonstruktion des Mosaiks über dem Kreuz die Worte HET·MAC / OI IA anbrachten, was eine unbewußte Fälschung ist[2]. Den Titel der Kirche, ΑΓΙΑ ΣΟΦΙΑ, drückt mit großer Bestimmtheit auch die Gruppe von Symbolen aus, welche in bronzenem Relief über dem Haupteingang der Kirche, über der βασιλικὴ πύλη dargestellt ist und die selbst von den Türken respektiert wurde, so daß sie sich noch heute in unverändertem Zustande befindet. Man sieht darauf, eingefaßt von stilisierten Feuerzungen, eine Säulenarkade und darin einen mit Decke, Polster und Rücklehne ausgestatteten Thron, auf welchem das aufgeschlagene Evangelienbuch aufliegt, mit der darüber schwebenden Taube des Hl. Geistes, der

[1]) Wie *Wulff* den Königsmantel deutet, haben wir oben (S. 364) gesehen.

[2]) The Church of Sancta Sophia Constantinople, London und New York 1894, Fig. 72 S. 286.

die Evangelisten inspiriert hat. Die in das Buch geschriebenen Worte: †ΕΙΠΕΝ Ο ΚϹ | ΕΓΩ ΕΙΜΙ | Η ΘΥΡΑ ΤΩΝ | ΠΡΟΒΑΤΩΝ | ΔΙ ΕΜΟΥ | ΕΑΝ ΤΙϹ | ΕΙϹΕΛΘΗ | ΕΙϹΕΛΕΥϹΕΤ | Κ ΕΞΕΛΕΥϹΕΤ | Κ ΝΟΜΗΝ | ΕΥΡΗϹΕΙ entstammen Joh 10,7. 9 und sind mit Rücksicht auf den Platz des Reliefs über dem Haupteingang der Kirche gewählt. Diese urrömische Gruppe von Symbolen, von der uns noch ein älteres und etwas mehr verschleiertes Bild in dem musivischen Bild von S. Matrona erhalten ist, versieht in der Hagia Sophia in sinniger Weise den Dienst des Titulus der Kirche. Trotz ihrer Einfachheit, trotz des Platzes, den sie einnimmt, war sie nicht imstande, die Kunsthistoriker über ihren Sinn aufzuklären: kein einziger hat seit ihrer ersten Publikation durch *Salzenberg* bis auf *Antoniades* einbegriffen geahnt, daß die Symbole den Worten ΑΓΙΑ ϹΟΦΙΑ entsprechen.

In der römischen Kunst war die Gruppe der Insignien Christi so verbreitet, daß sie auch in die Sarkophagplastik überging. Ein Sarkophag von Tivoli zeigt in der Mitte zwischen zwei Säulen den lehnlosen, mit Decke und Kissen ausgestatteten Thron, auf welchem das in den großen Nimbus geschlossene Monogramm Jesu Christi thront. Das Kreuz, die Hauptinsignie wurde an den zwei Ecksäulen angebracht; die übrigen Symbole fehlen.

Es liegt uns selbstredend fern, behaupten zu wollen, daß die Künstler, welche in Rom arbeiteten, ausschließlich Römer waren. Bei dem fast gänzlichen Mangel an Namen aus der altchristlichen Zeit läßt sich darüber nichts Näheres sagen. Wir sind bloß einem Bildhauer begegnet und dieser hieß Eutropos, war also von griechischer Abkunft, wie seine einfache Tunika auf den Stand des Sklaven oder Freigelassenen hinwies. Er hatte aber einen Sohn, war demnach in Rom seßhaft, was zu beachten ist. Man vergißt gewöhnlich viel zu sehr, daß die Künstler von dem Erlös ihrer Arbeit leben mußten, daher sich im eigenen Interesse ihre Kundschaft nicht von dem ersten besten Eingewanderten rauben ließen. Die Sarkophage setzen dazu in ihrer Mehrzahl nicht Künstler ersten Ranges, die sich um Bestellungen nicht zu bekümmern brauchten, voraus, sondern gehören in das Gebiet des

Kunsthandwerks, das vom Vater auf den Sohn überzugehen pflegte. Der griechische Name beweist übrigens noch nicht, daß sein Träger nicht römischer Bürger war. Als solcher ist z. B. der bekannte Meister Furius Dionysius Philokalus zu betrachten, der in Rom, wie der von ihm illustrierte Kalender ausweist, schon unter Papst Liberius eine Kunstwerkstatt offen hielt. Es gab sodann nichts Römischeres als den Senator Pammachius, und doch hatte er einen griechischen Namen. Wir erwähnen noch Toxotius, Eustochium, Demetrius und Melania, alles Persönlichkeiten der römischen Aristokratie aus dem 4. Jahrhundert. Mögen aber auch die Ausländer unter den Künstlern zahlreich gewesen sein oder nicht, die Hauptsache ist, daß nicht bloß die monumentale, sondern auch die zömeteriale Kunst, Malerei wie Sarkophagplastik, eine einheitliche Entwicklung nahm, also mit Notwendigkeit bodenständig war. Für die Sarkophagplastik sei hier nur an die vatikanische Werkstatt erinnert, welche mit die hervorragendsten Sarkophage schuf und deren Arbeiten sich bis ins 2. Jahrhundert hinauf verfolgen lassen.

Nirgends tritt übrigens der Vorrang der römischen Kunst vor der provinzialen so deutlich in die Erscheinung, wie auf dem Gebiete der Sarkophagplastik, weil auf keinem so viele Originaldenkmäler erhalten sind wie auf diesem. Deshalb läßt sich der Einfluß Roms auf die provinzialen Bildhauer auch sozusagen mit den Händen greifen. Wir brauchen nicht weiter darauf einzugehen; denn das Corpus der christlichen Sarkophage Roms, an dem wir seit vier Jahren arbeiten, ist diesem Gegenstand gewidmet. Wir sind demnach zu der Schlußfolgerung berechtigt, daß Rom die altchristlichen Symbole und Darstellungen geschaffen, und die Provinzen, okzidentalische wie orientalische, sie übernommen haben. *Charles Bayet* muß also, wir heben es nochmals hervor, den eingangs zitierten Machtspruch, wie folgt, abändern: „Rome crée les types et les symboles: les Provinces les acceptent".

Die Trinitätslehre des byzantinischen Patriarchen Photios

Von Dr. **Josef Slipyi—Lemberg**

(3. Artikel)

IV. Die Gesichtspunkte des byzantinischen Patriarchen im Kampf gegen das Filioque

1. Die Augustinische Erklärung der Dreieinigkeit und Photios

In den bisherigen Ausführungen wurde mehrmals die augustinische Dreifaltigkeitslehre berührt und die weiteren Auseinandersetzungen zwingen beinahe, zuerst noch einen genaueren Blick auf sie zu werfen, um die Sonderstellung des photianischen Systems auch in der lateinischen Tradition klar zu kennzeichnen.

Die abendländische Betrachtungsweise fängt erst in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts an, sich nicht als Gegensatz, sondern als Ergänzung zur griechischen geltend zu machen. Ihr eigentlicher Begründer war der hl. *Augustinus*, obwohl es nicht zu leugnen ist, daß er auf einer von den früheren lateinischen und griechischen Vätern und Schriftstellern, z. B. *Ambrosius*, *Marinus, Victorinus, Didymus* u. a. geschaffenen Grundlage gebaut hat. Trotzdem hat sein Genie in die Gesamtauslegung des tiefsten Geheimnisses etwas ohne Zweifel Originelles hineingebracht. Er hat eine Auffassung entworfen, welche sich gleich das ganze Abendland angeeignet hat und welche, von der mittelalterlichen Scholastik (*Anselm*,

Thomas v. Aq.) vervollkommnet, als gemeinsames Gut der katholischen Nachwelt überliefert worden ist.

Den Ausgangspunkt bildet dem Bischof von Hippo nicht die konkrete Person, also zunächst die des Vaters als Quelle der anderen, sondern die göttliche Natur als solche. Den nächsten Anlaß bot auch ihm die Häresie, aber nicht die längst überwundene sabellianische, sondern der zu seiner Zeit herrschende Arianismus. Der Plan des hl. *Augustin* war dadurch gegeben. Er mußte das Gemeinsame der drei Personen möglichst hervorheben, um dadurch den Arianern jedes Ausweichen unmöglich zu machen. Ähnlich wie die griechischen Väter geht er von der hl. Schrift aus, um sich dann gleich von ihnen zu entfernen. An der Hand des A. T. weist er der bisherigen Meinung gegenüber nach, daß bei den dort erzählten Theophanien an eine bestimmte göttliche Person zu denken kein zwingender Grund vorhanden ist, sondern an Gott den einen schlechthin, der die Trinität selbst ist. Der Stoß war direkt gegen die Arianer gerichtet, die in den biblischen Erscheinungen Gottes eine Unterordnung der Natur herausfinden wollten[1]). Von dem so eingenommenen Standpunkt aus bemüht er sich dann, den Übergang zu Person zu erreichen.

Auf der Suche nach einem Bild der Dreiheit in den Geschöpfen hält sich der hl. *Augustin* beim Inneren des Menschen auf und schwingt sich gleich zu der höchsten kreatürlichen Dreiheit auf. Die sich erkennende und liebende Seele ist nach ihm das schönste und deutlichste Ebenbild der Dreifaltigkeit [2]). Gott hat selbst bei der Schöpfung ausdrücklich gesagt: *Faciamus hominem ad*

---

[1]) Quaerendum est utrum Pater an Filius an Spiritus S. an aliquando Pater, aliquando Filius, aliquando Spiritus S., an sine ulla distinctione personarum, sicut dicitur Deus unus et solus, id est ipsa Trinitas per illas creaturae formas Patribus apparuerit. De Trin. l. II, 13. MSL 42,853.

[2]) Neben *mens, notitia, voluntas* kommt auch *memoria, intelligentia, dilectio* vor. Sachlich genommen besteht kein Unterschied, weil die *memoria* dem *intellectus possibilis* oder der *foecunditas initialis intellectus* entpricht; s. *L. Janssens,* De Deo trino 651 ff.

imaginem nostram[1]). Die Gottheit als purer Geist muß auch im Erkennen und Wollen tätig sein. Da die hl. Schrift uns von zwei Hervorgängen berichtet, können diese nur durch die immanente Betätigung der erwähnten Geistesvermögen sich vollziehen.

Bei jedem Erkenntnisakt bildet sich der Verstand ein Bild des Objektes, das geistige Wort, welches in sich die Ähnlichkeit des erkannten Gegenstandes trägt. Die größte Ähnlichkeit nun kommt bei einem vollkommenen und allseitigen Selbstbewußtsein des Geistes zustande und zwar wegen der Identität des Erkennenden und Erkannten[2]). So entsteht durch den göttlichen Erkenntnisakt ein *Verbum* der Wesenheit Gottes. Weil Erkennen und Sein in Gott identisch sind[3]), ist der Terminus kein akzidenteller, sondern ein substantieller und der göttliche Logos der vollkommenste, der sich überhaupt denken läßt. Nun hat der göttliche Erkenntnisakt alle Eigentümlichkeiten einer geistigen Zeugung[4]). Das Wort Gottes ist der Sohn, dem der Vater sein ganzes Wesen mitteilt[5]).

Der menschlichen Selbsterkenntuis folgt der Akt des Willens — die Selbstliebe. In ihr spiegelt sich die Prozession des Hl. Geistes wieder[6]). Da aber die Erkenntnis

---

[1]) „*Nostram* certe, quia pluralis est numerus, non recte diceretur, si homo ad unius personae imaginem fieret, sive Patris sive Filii sive Spiritus S. De Trin. XII c. 6,6. MSL 42,1001.

[2]) De Trin. IX. 11,16. MSL 42,970.

[3]) Ib. XV. 13,22; 1076.

[4]) Proinde tanquam seipsum dicens Pater *genuit* Verbum sibi aequale per omnia. Non enim seipsum integre perfecteque dixisset, si aliquid minus aut amplius esset in eius Verbo quam in seipso. De Trin. XV. 14,23, 1076.

[5]) Accepit sicut genitus a gignente. Omnia inquit, quae habet Pater mea sunt (Jo 16,15). Omnia ergo, quae habet Pater, dedit ille gignendo, accepit iste nascendo. Nec dando ille amisit, quod habuit, nec iste cum esset et non haberet, accepit, sed sicut ille permansit habens omnia, cum ea, quae habet, Filio dederit omnia. c. Maxim. Ar. II. 14,7. MSL 42,774.

[6]) Voluntas Dei si et proprie dicenda est aliqua in Trinitate persona, magis hoc nomen Spiritui S. competit, sicut caritas. Nam

dem Wollen immer vorausgeht und zu ihm mitwirkt — denn wovon man schlechthin kein Wissen hat, das kann in keinem Fall Gegenstand des Verlangens und der Liebe sein — so muß auch logisch die Zeugung des Sohnes dem Ausgang des Hl. Geistes vorausgehen und der Sohn das Prinzip seiner Prozession sein[1]). Deshalb erscheint der Hl. Geist als *Spiritus amborum*[2]), als Produkt der gegenseitigen Liebe des Vaters und des Sohnes. Beide haben gleiche Beteiligung an dem Hervorbringen der dritten Person, weil die göttliche Natur, der der Willensakt gehört, numerisch dieselbe ist. „Bene confiteris, quod et Pater diligat Filium et Filius diligat Patrem: sed si et hoc confitearis, quia non est major dilectio in Patre quam in Filio. Quia enim natura divinitatis aequales sunt, aequaliter se invicem diligunt“[3]). Darin liegt weiter der Grund, warum der Hl. Geist die Liebe selbst ist. Durch den Entwurf dieser wunderbaren Analogie der Trinität hat *Augustin* dem Texte: „Gott ist die Liebe“ (1 Jo 4,16) einen ganz neuen Sinn abzugewinnen verstanden[4]).

Aus dem Gesagten lassen sich leicht einige Schlüsse ziehen, die das Verständnis der Lehre vom *Filioque* vermehren und sie vor den sich aufdrängenden Einwänden aufrecht erhalten:

1. Aus der Identität der Natur und des Willens beim Vater und Sohn folgt die Einheit des Spirationsprinzips. Daß aber der Sohn die Kraft der Hauchung empfangen hat und der Vater sie von sich besitzt, das übt auf den Ausgang keinen Einfluß aus[5]).

---

quid est aliud caritas, quam voluntas? De Trin. XV. 20,38. 1087 cf. c. 21,41. 1089.

[1]) Rem prorsus ignotam amare omnino nullus potest. De Trin. X. 1,1. MSL 42,971. Mens enim amare seipsam non potest, nisi etiam se noverit . . . ib. IX. 3,3. 962. cf. XIV. 14,20. 1051. Bei Photios: τὸ γὰρ παντελῶς ἀθεώρητον καὶ ἀνέραστον. q. 189. MSG 101,913 C.

[2]) De Trin. XV. 17,27. 1080.

[3]) c. Max. Ar. II, 24. MSL 42,802.

[4]) He is, I believe, the first to connect the doctrine of the Trinity with the great text „God is Love“. *W. Sanday*, Christologies 48.

[5]) Si ergo et quod datur, principium habet eum, a quo datur, quia

2. In der Verschiedenheit der Akte des Intellektes und des Willens ist der Unterschied des Ausganges von der Zeugung angegeben. Während das *Verbum* von Natur aus eine Ähnlichkeit mit dem gedachten Gegenstande besagt und seine Bildung einer geistigen Zeugung gleicht, besitzt der Willensakt diese Merkmale nicht. Man kann in ihm eine doppelte Phase auseinanderhalten, die eine, in welcher der Wille den Verstand zum Aufsuchen des Gegenstandes und Erzeugen des Begriffes anregt, und die andere, in der er bei dem im Geiste gefaßten Objekt ruht und die Freude genießt. Weder die erste, der Impuls zum geistigen Prozeß, noch die zweite, die aus dem Verstandesakte fließt, kann eine Zeugung genannt werden. Man sagt auch nach dem Sprachgebrauch nicht, daß der Mensch die Selbstliebe, wohl aber, daß er den Selbstbegriff aus sich erzeugt[1]).

3. Es war die natürliche Folge, daß bei der Erwähnung des Ausganges aus dem Vater auch der Sohn mitgenannt werden mußte, und zwar durch den Terminus *Filioque*, im Unterschied von der griechischen Auffassung, nach welcher durch den Terminus διὰ τοῦ υἱοῦ mehr die persönliche Verschiedenheit als das gemeinsame Wesen in den Vordergrund gestellt wird und als Voraussetzung der Spiration erscheint.

4. Mit dem Akt der Liebe ist die immanente Tätigkeit Gottes abgeschlossen und die Möglichkeit der Prozession einer vierten Person ausgeschlossen. In der Entfaltung des göttlichen Lebens durch Erkennen und Wollen gibt es keine zeitliche, sondern nur eine logische Aufeinanderfolge[2]).

---

non aliunde accepit, illud, quod ab ipso procedit; fatendum est Patrem et Filium principium esse Spiritus Si, *non duo principia:* sed sicut Pater et Filius unus Deus et ad creaturam relative unus creator et unus Dominus, sic relative ad Spiritum S. unum principium. De Trin. V, 14,15. MSL 42,921. cf. enarr. in Ps. 109, 13. MSL 37,1457. c. Maxim. II, 17,4. MSL 42,784.

[1]) De Trin. IX. 12,17. 970 f.

[2]) De Trin. XV. 26,45. 47. 1092. 1094.

5. Aus dem ewigen Ausgang des Hl. Geistes vom Sohne schließt der hl. *Augustin* auf die zeitliche Sendung. Würde der Hl. Geist aus ihm nicht hervorgehen, könnte der Heiland nicht gesagt haben: Empfanget den Hl. Geist[1]).

Durch die Hervorgänge werden innerhalb des göttlichen Wesens die Beziehungen begründet, die als Gegenüberstellungen anzusehen sind. Der Vater und der Sohn müssen als distinkte Hypostasen hervortreten, da das Subjekt und der Terminus einer Relation notwendig von einander verschieden sind. Dagegen kann die aktive Spiration, weil dem Zeugen und Gezeugtsein nicht entgegengesetzt, auch keine eigene Person ausmachen. Die reale Unterschiedenheit der drei Personen besteht einzig und allein in den Relationen. Die göttliche Natur ist ein und dieselbe und mit jeder einzelnen Person identisch: Quidquid est Pater, quod *Deus* est, hoc Filius, hoc Spiritus S. Cum autem Pater est, non illud est, quod est. Pater enim non ad se, sed ad Filium dicitur: ad se autem Deus dicitur. Itaque eo, quod *Deus* est, hoc ipso substantia est. Et quia eiusdem substantiae Filius, procul dubio et Filius Deus. At vero quod *Pater* est, quia non *substantiae* nomen est, sed *refertur ad Filium:* non sic dicimus Filium Patrem esse, quomodo dicimus Filium Deum esse[2]). Die hl. Dreifaltigkeit ist nichts anderes als die Natur unter dem Gesichtspunkt der Beziehungen gesehen. Das absolute Wesen ist im Vater ungezeugt, im Sohne gezeugt und im Hl. Geist hervorgebracht und deshalb in jedem einzelnen gleich[3]); im Vater nicht mehr als im Sohne und im Hl. Geiste nicht weniger als in seinem Prinzip. Jede Person ist das, was alle drei zusammen sind. Tantus est solus Pater,

---

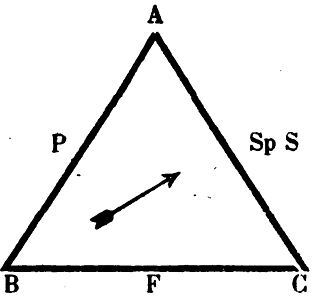
[1]) Tract. 99. in Jo. n. 7. MSL 35,1889. Contr. Maxim. Ar. II. 14,1. MSL 42,770.

[2]) Enarr. in Ps. 68. serm. 1,5. MSL 36,845. cf. de civ. Dei XI. 10,1. MSL 41,325; De Trin. VII. 1,2. MSL 42,934; ep. 120. c. 3,17. MSL 33,460.

[3]) Schon beim hl. *Hilarius: natura gignens* et *genita.* Vgl. De Trin. IX. n. 51. MSL 10,322.

vel solus Filius vel solus Spiritus S., quantus est simul Pater et Filius et Spiritus S[1]).

Fassen wir die Ausführungen kurz zusammen. Der hl. *Augustin* wirft den betrachtenden Geistesblick auf Gott, ohne an drei Personen zu denken. Die göttliche Natur entfaltet sich in drei Relationen, die den Charakter der Personen annehmen. Den Übergang bilden die immanenten Akte des göttlichen Erkennens und Wollens. Durch die Relation ist die Person der Natur nähergerückt und die Kluft zwischen ihnen überwunden[2]). Das ganze System beruht hauptsächlich auf dem Vergleich des Lebens der Seele mit dem ihres Schöpfers. Ein gleichseitiges Dreieck, dessen Seiten die Personen und der eingeschlossene Raum die göttliche Substanz bedeutet, stellt diese Auffassung dar[3]).



Der Zweck, die gleiche und selbe Wesenheit der drei Personen vor Augen zu stellen, war so am sichersten gegen jede Art arianischen Subordinationismus erreicht. Auch die spekulative Begründung der Zweizahl

[1]) De Trin. VI. 8,9. MSL 42,929. vgl. ep. 170 ad Max. n. 5. MSL 33,749; contr. Max. Ar. II. 10,2. MSL 42,765.

[2]) *Harnack* läßt die spekulative Begründung des realen Unterschiedes zwischen dem Subjekt und Terminus einer Beziehung außer Acht und bezichtigt den hl. *Augustin* des Modalismus. Dogmengesch.[4] Bd. 2 (Tübingen 1909) 307.

[3]) *Janssens* De Deo Trino 625. 775. zeichnet die Personen als die Spitzen ABC des Dreiecks, aber dann tritt das gemeinsame Prinzip der Hauchung, als in den gemeinsamen Personen subsistierend, nicht so deutlich hervor.

der Hervorgänge und die überweltliche Stellung der Dreifaltigkeit war in der psychologischen Betrachtung ohne Mühe zur Anschauung gebracht. Im Verhältnis zur griechischen Theorie weicht er von ihr noch besonders in der Hypostasenlehre ab. Man findet hier die Personen nicht so sehr als Einzelwesen einer Art, sondern als Relationen der individuellen Natur begriffen. Das ist die epochemachende Auffassungsweise, die trotz ihres polemischen Charakters eine Vertiefung der Trinitätslehre bedeutet.

Das so entworfene System, dessen Frucht das *Filioque* ist, beherrscht im Westen die späteren Jahrhunderte, wie der Bischof von Hippo überhaupt der gesamten abendländischen Theologie den Stempel seines Geistes aufgedrückt hat. Seine Werke studierten und beuteten die kommenden Generationen fleißig aus[1]). Welch gewaltigen Einfluß die augustinische Doktrin im Abendland ausübte, zeigt das Bestreben, das *Filioque* gleich in die Symbola und Liturgien aufzunehmen. Sie hat in der Tat zu seiner Einführung verholfen, so auf den Konzilien von Toledo (im V. u. VI. Jht.), Heathfield (680) und Gentilly (767). Die Bedeutung des hl. *Augustin* in der ganzen Bewegung sieht man am besten auf der Synode von Worms (868), wo die Bischöfe es für überflüssig fanden, alle Zeugnisse für das *Filioque* anzuführen. Sie hielten es für genügend, den Griechen den hl. *Augustin* vor Augen zu stellen[2]). Da haben sie im Namen des ganzen Abendlandes gesprochen.

Besaß nun Photios eine Einsicht in diese augustinische Erklärung, die den abendländischen Theologen so in Fleisch und Blut übergegangen ist? Schon die allgemeinen Äußerungen lassen, um die einzelnen Beweise einstweilen zu übergehen, in der Beantwortung der aufgeworfenen Frage keine Zweideutigkeit übrig. Besonders wenn man

---

[1]) Vgl. *Tixeront*, Hist. d. dogm. Bd. 3, 335 ff. u. *W. Schulze*, Der Einfluß Augustins in der Theologie und Christologie des VIII. u. IX. Jhts. Halle 1913.

[2]) *Hefele*, Konziliengesch. Freiburg i. Br. (1879) Bd. 4, 366 f.

sich das ganze System vor Augen hält, kommt es einem geradezu naiv vor, daß Photios schreibt, es gebe keine Sicherheit, ob nicht jemand die Schriften des *Augustinus* aus boshafter Absicht verfälscht hat[1]. Man möchte meinen, daß es sich hier nur um einige Stellen handelte, die, ohne den Zusammenhang zu stören, eingeschoben oder ausradiert werden konnten. Er ahnt nichts davon, daß die augustinischen Werke nicht in einigen Exemplaren vorlagen, sondern in großer Menge in Afrika und im ganzen Abendland zerstreut waren und daß das *Filioque* die Lehre einer beständigen abendländischen Überlieferung war. Er vermutet, daß nur einige lateinische Väter in Betracht kommen. Vorausgesetzt, daß sie eine solche Lehre vorgetragen haben, braucht man ihnen das nicht zu verübeln. Mehrere Kirchenlehrer, die sonst im Glauben einwandfrei waren, wurden wegen des Irrtums in dem einen oder anderen Punkt verurteilt. Photios gibt hierzu den Rat, das Anstoß Erregende, gleichwie Sem und Japhet es getan haben, zuzudecken und die Väter vor der Öffentlichkeit nicht zu kompromittieren. Vielleicht sind es, sagt er, ökonomische Gründe gewesen, die sie zu einer solchen Handlungsweise getrieben haben. Wie schwach Photios in der okzidentalischen Literatur bewandert war, ersieht man noch aus der Unkenntnis des Umstandes, daß die Abendländer sich auf *Hieronymus* nicht auf Grund seiner eigenen Schriften, sondern auf Grund der Übersetzung des *Didymus* „De processione Spiritus Si", als Zeugen für das *Filioque* berufen haben[2]. Sonst könnte er es auch nicht gewagt haben, die Päpste gegen die Väter auszuspielen, weil sie das *Filioque* in das Symbolum nicht aufgenommen haben[3], denn sie alle haben ein *Filioque* approbiert und selbst bekannt. Nur um ein Ärgernis zu vermeiden, wollten sie das Symbolum unberührt erhalten.

---

[1]) Myst. c. 71.

[2]) Myst. 66—77. ep. Aq. c. 16—21. MSG 102,809 B—816 A c. 26. 820 BC.

[3]) Myst. c. 78—89 ep. Aq. 24 f. 817 A—820 B.

Das sind die oberflächlichen Bemerkungen, die Photios über die lateinische Tradition macht. Er operiert nur mit Namen, ohne auf den Inhalt der abendländischen Schriften einzugehen. Öfters überzeugt man sich, daß der Patriarch mit seinen Vorwürfen völlig das Ziel verfehlt hat.

2. Die vermeintlichen zwei Prinzipien im Filioque

Der hl. *Augustin*, der seine Auffassung der griechischen, die er vor allem aus der lateinischen Übersetzung des *Didymus* gut kannte, gegenüberstellte, hat mit weitblickendem Geist sofort erfaßt, daß die Formel *ex Patre Filioque* den Orientalen einen Anstoß bereiten könnte. Deshalb hat er sich entschieden gegen die vermutliche Beschuldigung verwahrt: Ne *duo* constituamus *principia sine principio,* quod falsissimum est et absurdissimum et non catholicae fidei, sed quorundam haereticorum errori proprium [1]). Es gibt nur ein ursprungsloses Prinzip. Der Sohn hat die Spirationskraft vom Vater und so kann aus ihnen nur ein einziger Hl. Geist ausgehen [2]). Aber, wie überhaupt die gesamten Schriften des großen Kirchenvaters, blieb auch diese ausdrückliche Vorbeugung im Orient unbekannt. Die nächste Gelegenheit zum vorausgesehenen Zusammenstoß gab den Griechen der Brief des Papstes *Martin* (649—55). Wie man aus der Verteidigung des hl. *Maximus*, der lange im Abendland weilte und die lateinische Trinitätserklärung kennen lernte, vermuten darf [3]), haben die Monotheleten aus der Lehre ἐκπορεύεται κἀκ τοῦ υἱοῦ τὸ ἅγιον πνεῦμα, den Anlaß genommen, dem Papste die Einführung von zwei Prin-

[1]) De fide et symbolo c. 9, 19. MSL 40,191.

[2]) Non enim duo sunt Spiritus S., tanquam singuli singulorum, unus Patris, alter Filii, sed unus potius Patris et Filii. c. Maxim. II. 14,1. MSL 42,771. Und das begründet er noch einmal ausdrücklich: Pater ergo principium non de principio. Filius principium de principio, sed utrumque simul non duo, sed unum principium. ib. II. 17,4. MSL 42,784. — Aus Vorsicht nennt er die Personen tres substantias. Vgl. De Trin. VII. 4. MSL 42,939 ff. *Stentrup*, Zum Begriff der Hypost. ZkTh. Bd. 1 (1877) 79.

[3]) μίαν γὰρ ἴσασιν Υἱοῦ καὶ Πνεύματος τὸν Πατέρα αἰτίαν. MSG 91,136 A.

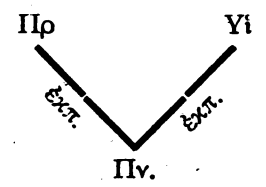
zipien in der Dreieinigkeit vorzuwerfen. Dieser falschen Vorstellung war durch die lateinische Formel Raum gewährt und um sie auszuschließen, wäre zum *procedit ex Patre Filioque* hinzuzufügen gewesen: *tamquam ab uno principio*, wie es später tatsächlich auf dem 2. Lyoner Konzil und dem von Florenz geschah[1]).

Es war nun von Photios zu erwarten, daß er mit seiner Schlagfertigkeit und seinem Scharfsinn dieses aufgreifen werde. Gleich am Anfang seiner Enzyklika πρὸς τοὺς τῆς 'Ανατολῆς ἀρχιερατικοὺς θρόνους rückte er, nachdem er die angebliche Fälschung des Symbols durch die Abendländer als κακῶν κορωνίς erwähnt hatte, ohne Zögern heraus: „Wer von den Christen erträgt es, daß zwei Ursachen in die Trinität hineingebracht werden, δύο εἰσάγειν αἴτια, einerseits der Vater als Ursache des Sohnes und des Hl. Geistes, andererseits der Sohn als Ursache des Hl. Geistes, und daß so die Monarchie in eine Doppelgottheit aufgelöst werde"[2]). Auf verschiedene Weise dehnte er dann dieses Argument aus.

Die Aufstellung eines Doppelprinzips oder einer πολύαρχον ἀρχή[3]) stehe im schroffen Gegensatz zu den Vätern, welche die Monarchie nur in einem Prinzip gewahrt wissen wollten[4]). Dann folge weiter, daß aus zwei Prozessionen zwei Hl. Geiste hervorgehen und die Trinität sich zur Quaternität, ja zu einer Menge von Göttern erweitern[5]) würde — oder es würde nur ein Geist hervorgehen, der aber zusammengesetzt wäre[6]). Und eine dritte Möglichkeit wäre noch vorhanden, die Hypostase des Vaters und des Sohnes seien unvollkommen in bezug auf die Produktion der dritten Person[7]). Wenn man schon zwei Prinzipien annehme, warum nicht drei? Die Dreiheit würde

[1]) *Denzinger*, Ench. n. 460. 691.
[2]) c. 9. MSG 102,725 D.
[3]) Myst. c. 33.
[4]) Myst. c. 11. ep. Aq. c. 8. MSG 102,801 C.
[5]) Myst. c. 43.
[6]) Myst. c. 4. ep. enc. c. 18. MSG 192,729 B.
[7]) Myst. c. 7. 31. ep. Aq. c. 9. MSG 102, 801 D. ep. enc. c. 9, 20. 728 A. 729 C.

mehr der Trinität entsprechen als die Zweiheit und in dem Fall müßte der Hl. Geist seiner selbst Ursache sein[1]). Bis dahin soll die gottlose Lehre führen, sagt er. Ebenso bringe das *Filioque* die Vermischung der persönlichen Eigentümlichkeiten des Vaters und des Sohnes[2]) und folglich der Hypostasen der beiden selbst[3]) mit sich u. s. w. In der Zeichnung stellt diese Argumentation das photianische Diagramm dar, aber in seiner umgekehrten Form[4]).



Die vermeintlichen zwei Prinzipien in der Trinität sind als Hauptbeweis in der photianischen Polemik gegen das *Filioque* zu betrachten. *Régnon* meint zwar, daß das „argument fondamental" der Grundsatz ausmache: Alles ist in der Dreieinigkeit entweder den drei Personen gemeinsam oder einer einzigen eigentümlich[5]). Aber an Stärke und Wirkung steht er hinter dem ersten zurück. Dieser positive und die anderen zu Hilfe genommenen Grundsätze erscheinen gewöhnlich als Bekräftigung oder als Vorbereitung des Hauptstoßes oder als Ausnützung der angeblich durch denselben beigebrachten Niederlage. Auch den großen Erfolg verdankt Photios dieser einen Schwierigkeit. Denn sogar die vom Haß gegen die Lateiner nicht befangenen

---

[1]) Myst. c. 12.

[2]) Ib. c. 35. [3]) Ib. c. 15. 16.

[4]) Vgl. *Régnon,* Bd. 4,245 f. Beachtenswert ist, daß Photius alle diese Schwierigkeiten in einer aus den früheren Kämpfen mit den Manichäern, Pneumatomachen u. a. bekannten Form darlegt. So z. B. den Vorwurf von der Quaternität s. bei *Eul. Alex.* cod. 230. MSG 103,1061 D, beim hl. *Maxim* gegen *Severos* ib. cod. 194, 653 B. — Die Verteidiger des *Filioque* nennt er Mazedonianer (enc. c. 11. MSG 102, 728 B), Manichäer (ib. c. 17, 729 B), neue Pneumatomachen (Myst. c. 80). Dadurch will er den alten Haß gegen die verdammten Häretiker bei den Rechtgläubigen ausnützen.

[5]) Bd. 4, 268 f.

griechischen Theologen, die rein nach der Wahrheit strebten, abgesehen von den schon Verblendeten und den Streitsüchtigen, fanden darin eine Beeinträchtigung der Monarchie und ein ernstes Hindernis zur Union. Das gestand offen z. B. *Dorotheus*, Bischof von Mithelene, auf dem Konzil zu Florenz[1]). Wie mißverständlich für die Griechen das *ex Patre Filioque procedit* war, beweist noch die Tatsache, daß manche Polemiker aus der Zeit der Comnenen, die das διὰ τοῦ υἱοῦ in der patristischen Literatur zugaben, nur deswegen das *Filioque* verwarfen, um die Einheit des Prinzips nicht preiszugeben. *Nikephoros Blemmida* verweist sogar auf die ἱερὰ ὁπλοθήκη des *Andronikos Kamateros*, die man ein Arsenal von Angriffswaffen gegen die Abendländer zu nennen pflegt, wo nicht nur das διὰ τοῦ υἱοῦ verteidigt, sondern zum Ausgangspunkt der Zurückweisung des ἐκ τοῦ υἱοῦ verwendet wurde[2]). Der Vorwurf behielt also die ihm von Photios zugewiesene Rangstellung und wurde geradezu zu einem volkstümlichen Argument ausgebildet. Man hat ihn immer als Hauptgrund vorgebracht, wo immer nur die Rede aufs *Filioque* kam[3]).

Es ist bei einem solchen Sachverhalt auch kein Wunder, daß gleich bei den nächsten unionistischen Verhandlungen auf dem Konzil zu Lyon zur Beruhigung der erhitzten Griechen der erste Canon von einem Prinzip in der Spiration dogmatisiert wurde: Fideli ac devota professione fatemur, quod Spiritus S. aeternaliter ex Patre et Filio *non tamquam ex duobus principiis*, sed *tamquam ex uno principio*, non duabus spirationibus, sed unica spi-

---

[1]) Ego a puero Latinos oppugnans omne cum illis certamen tum scriptis tum verbis instituebam et refragabar eis, quod assererent duas in Trinitate causas. *Harduin*, Acta conc. Bd. 9. col. 398 A.

[2]) Or. 1. de proc. Sp. S. c. 5. MSG 142,536 C ff. c. 7, 540 B; or. 2. c. 3, 568 D f. Vgl. *Hergenröther*, Die theol. Polemik des Phot. Tüb. Quschr. (1858) 624, und die im Bessarione (1912) Bd. 9 veröffentlichten Dialoge des *Nicetas v. Maronea*, Erzbisch. v. Thessalonich.

[3]) Ἀλλ' ἓν τοῦτο αἰτιώτατον τῆς διαστάσεως προβαλλόμενοι, τὸ δύο τοῦ Πνεύματος αἰτίας ἀναφαίνεσθαι τὸν Πατέρα καὶ τὸν Υἱόν, ἐάν τις ἐκ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ λέγῃ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐκπορεύεσθαι. Joannes Beccus, de un. c. 11. MSG 141,44 B.

ratione procedit[1]). Die angebliche Zerstörung der Monarchie war also der ausgesuchteste Punkt, auf den sich Photios jemals stellen konnte. Um ihn hier zu verstehen, ist die Kenntnis der Väterlehre über diese Frage von großer Bedeutung. Der Hinweis darauf wird manches zum Verständnis der Genesis dieses Vorwurfes beitragen können.

Der vom Patriarchen hervorgehobene Grundsatz ist einer der wichtigsten in der griechischen Trinitätsauffassung. Ohne zu übertreiben, beruft er sich auf ihn als τὸ τῆς μοναρχίας πολυύμνητον καὶ θεοπρεπὲς κράτος[2]). Die griechischen Väter, welche die Personen zuerst betrachteten, konnten sich nicht der Sorge entschlagen, daß in ihrer Darstellungsweise dem Tritheismus ein Pförtchen offen bleiben könnte. Gott Vater, Gott Sohn, Gott Hl. Geist würden leicht als drei Götter ausgegeben. Zu dem Zweck betonten sie in starker Weise den Charakter des Vaters als einzigen Prinzips. Es gibt nur einen Gott, weil der Sohn und Hl. Geist auf dasselbe Prinzip, den Vater, zurückgehen: ἕνα δὲ μᾶλλον Θεόν, τὴν ἁγίαν Τριάδα εἰς ἓν αἴτιον υἱοῦ καὶ πνεύματος ἀναφερομένων[3]). In der ganzen Beweisführung handelte es sich nicht darum, den Sohn von der Weiterleitung der Wesenheit des Vaters an den Hl. Geist auszuschließen, sondern klarzulegen, daß das Wesen der dritten Person das des Vaters ist und daß sie es auch von ihm erhält. Das „durch den Sohn“ stand nicht im Wege, im Gegenteil, es legte sogar nahe, daß die Kraft der Vermittlung auf den Vater zurückgeht[4]).

---

[1]) *Denzinger* n. 460. Gegen den genannten Vorwurf mußten die Abendländer noch auf dem Konzil zu Florenz die Verwahrung einlegen: Quoniam Graeci calumniantur nos affirmantes duo principia (ἀρχάς) duasque causas (αἰτίας) poni a nobis in sancta et consubstantiali Trinitate; dicimus in scripto ita ... *Harduin* t. 9, 379.

[2]) Myst. c. 11.

[3]) Joh. D. F. O. I, 8. MSG 94,829 A. Ähnlich *Athan.* c. Arian. IV, 1. MSG 26,468 BC. Vgl. *Bilz* a. a. O. 60. Zu den drei Kappadoziern s. *Holl*, Amphil. 145. 173. 218.

[4]) „Haec praepositio *per* solet demonstrare causam mediam sive principium de principio. Summ. th. 1. q. 45. a. 6. ad 2.

Dieselbe Taktik befolgten die Väter gegen den Einwand der Mazedonianer: Wenn der Hl. Geist in demselben Verhältnis zum Sohne steht wie der Sohn zum Vater, so ist er ein Enkel des Vaters. Sie widerlegten ihn so, daß sie den Hl. Geist als aus dem Vater ausgehend lehrten. Dagegen hat keiner von ihnen gesagt, was ja am leichtesten die Schwierigkeiten beseitigen würde, daß er nicht „aus dem" oder „durch den" Sohn, sondern aus dem Vater allein ist. Im Gegenteil, sie gehen von dieser Voraussetzung aus, daß die dritte Person zur zweiten in einem ätiologischen Verhältnis steht[1]). Eine Nebeneinanderstellung des Vaters und des Sohnes würde die Verteidigung nur hemmen und den organischen Zusammenhang der Hypostasen in der griechischen Theorie aufheben. Nun brachte das *ex Patre Filioque* alle die zu vermeidenden Übel mit sich. Es verwischte den Vorrang des Vaters, drückte dessen Einigkeit mit dem Sohn zu wenig aus und stellte den letzteren nicht als ein vermittelndes, auf den Vater zurückgehendes Prinzip hin, so daß er als ein für sich stehendes und unabhängig wirkendes aufgefaßt werden konnte. Um diese Bemängelung der Sprachweise noch besser zu verwerten, hat Photios das Wort ἐκπορεύεσθαι mißbraucht[2]). Das Trugbild eines Doppelprinzips trat dadurch umso deutlicher hervor.

Obwohl Photios den Okzidentalen vorgeworfen hat, daß sie das höchste Prinzip teilen, wußte er doch, daß sie keine zwei ursprungslosen Prinzipien aufstellen wollen[3]). Wiederum eine Spur, daß er von den abendländischen Gegenschriften eine Kenntnis besitzen mußte, denn *Ratramnus*[4]) hat diesen Teil der Filioquelehre aus *Augustin*

---

[1]) Die Frage, warum der Hl. Geist nicht Sohn des Sohnes genannt werde, beantwortet *Ps.-Basil.*: Ὅτι οὐ διὰ τὸ μὴ εἶναι ἐκ Θεοῦ δι' Υἱοῦ, ἀλλ' ἵνα ἡ Τριὰς μὴ . . . c. Eun. l. 5. MSG 29,732 B. Ebenso *Basil.* c. Eun. l. II, 34. MSG 29,652 A. Πῶς οὖν (Eunom.) τοῦ Πνεύματος τὴν αἰτίαν τῷ Μονογενεῖ μόνῳ προστίθησιν; Vgl. *Scheeben* Bd. 1, 813, 816 f. und *J. Kuhn*, Katholische Dogmatik. Bd. 2. Tübing. (1857) 481 ff.

[2]) S. oben (1920) S. 559 f.

[3]) Mys. c. 12. vgl. c. 14. 38. 40.

[4]) Contra Graec. opp. III, 2. MSL 121,275 D; l. III, 3. 287 CD.

in sein Werk aufgenommen. Aber doch zugegeben, daß Vater und Sohn keine zwei gleichartigen Prinzipien sind, war die Schwierigkeit noch nicht behoben. Wenn man, wie die griechischen Väter, an die Personen denkt, wird durch das *ex Patre Filioque* das zweifache Prinzip nahegelegt, dagegen durch das διὰ τοῦ υἱοῦ beseitigt. Nur wenn man sich die gemeinsame hauchende Kraft nach Art des *Augustinus* vor Augen hält, wird die falsche Vorstellung aus dem Weg geschafft.

Von den Griechen hat der hl. *Cyrill v. Alex.* die Lösung durch den Hinweis auf die Identität der Usie bei dem Hervorbringen des Hl. Geistes angedeutet: καὶ ἀμφοῖν ὡς ἓν ἐκ πατρὸς δι' υἱοῦ διὰ τὴν ταυτότητα τῆς οὐσίας[1]). Dagegen hat sich Photios in eine ganz irreführende Richtung gestürzt, weil er die Hypostasen als stark getrennte Wesen auffaßte und die eine Physis in den Hintergrund schob. Es dürfte die Meinung sehr wahrscheinlich sein, daß er darin eine wirkliche Schwierigkeit gefunden hat. Am meisten spricht für diese Annahme der Brief an den Patriarchen von Aquileia, in welchem er die alte Klage von zwei Prinzipien wiederholt[2]). Das Schreiben war sehr diplomatisch angelegt[3]) und er hätte gewiß auch diese Beschwerde, falls er ihre Grundlosigkeit im lateinischen System vermutet hätte, ausgelassen, wie er vorsichtig alles vermieden hat, was bei den Lateinern Anstoß erregt hätte. Begreiflich ist es nun auch, warum die Orientalen, die den abendländischen Ausgangspunkt und Gedankengang nicht kannten, von der Vorstellung von zwei Prinzipien im *Filioque* wie von einem schwarzen Gespenst befangen blieben und den erwähnten Schluß von der Verdoppelung oder Zusammensetzung des Hl. Geistes als unvermeidlich hielten.

---

[1]) Dial. VI. MSG 75,1009 B.

[2]) c. 8. 9. MSG 102,801 CD.

[3]) Il est intéressant de comparer cette lettre à son ancienne encyclique . . . Il s'agit encore de combattre la foi latine. Mais la tactique est totalement changée. Non seulement, Photius n'attaque plus les papes, mais il évite de parler de la Bulgarie, sujet de contestation avec Rome. — *Régnon* Bd. 4, 235.

Die vermeintlichen zwei Prinzipien im *Filioque* waren die eigentliche Waffe, mit der Photios den Sieg im Orient erfochten hat und die wegen der kulturellen Entfremdung des Morgen- vom Abendlande sich am besten bewährt hat.

3. Die spekulative Undeutlichkeit des Ausdrucks „durch den Sohn"

Die Stellung des Photios im trinitarischen Streit war sehr geschickt gewählt. Man kann nur darüber staunen, mit welcher Gewandtheit er die schwächsten und dunkelsten Punkte der morgen- und abendländischen Auffassung herausgesucht und ausgenützt hat.

Hergenröther hat einmal an dem Patriarchen ausgesetzt, daß er die griechischen Ausführungen „durch den Sohn" „nie im Geringsten berücksichtigt"[1]) hat. Doch nicht mit vollem Recht, weil Photios sich nur nicht getraut hat, offen zu ihnen Stellung zu nehmen. Schon bei der Konstruktion seines Diagrammes hat er anscheinend harmlos mehrere Bausteine hineingelegt, die den Zweck hatten, die Eigentümlichkeiten der griechischen Dreifaltigkeitslehre zu vernichten. In der späteren Polemik verrät er noch deutlicher, daß ihm die patristische Denkweise nicht verborgen blieb und daß er auch den Kampf mit ihr zu bestehen hatte, den er übrigens gegen Ende seines Lebens angekündigt hat[2]). Verdeckt hat er aber einige Äußerungen gegen sie gerichtet.

Im Kapitel 62 seiner Mystagogie wird der folgende Beweis gebracht: Εἰ προσεχὲς μέν ἐστιν αἴτιον τοῦ Πνεύματος ὁ Πατήρ, ὥσπερ καὶ τοῦ Υἱοῦ· ἀμέσως γὰρ ὁμοίως ἥ τε γέννησις καὶ ἡ ἐκπόρευσις· οὐδὲ γὰρ διὰ μέσον τινὸς ὁ Υἱὸς γεννᾶται· ἀμέσως δ' ὁμοίως καὶ τὸ Πνεῦμα ἐκπορεύεται. Es unterliegt keinem Zweifel, daß Photios durch seine Behauptung sich absichtlich gegen *Gregor v. Nyssa* wendet. In der Schrift *Quod non sint tres dii*[3]) findet sich die Stelle, in welcher der Kappadozier ausführt, daß der Sohn προσεχῶς ἐκ τοῦ πρώτου und der Hl. Geist

[1]) Die theol. Polem. gegen die Lat., Tüb. Quartalsch. (1858) 624.
[2]) Myst. c. 96. [3]) MSG 45,133 B

διὰ τοῦ προσεχῶς ἐκ τοῦ πρώτου sei. Durch die μεσιτεία des Sohnes ist die erste Hypostase mit der dritten verbunden. Der Gegensatz in der Aufstellung der These und noch mehr dieselbe Terminologie weisen darauf hin, was für eine spekulative Darlegung Photios hier im Sinne hat. Um darüber hinwegzukommen, begnügt er sich aber nicht mit einem einfachen Verneinen, sondern stellt sie als ein, weil zu einer unsinnigen Folgerung führend, widerspruchsvolles Phantom hin. Ist der Hl. Geist aus dem Vater, was in der griechischen Tradition hervorgehoben wurde, und steht doch der Sohn in der Mitte, so wird die erste Person zugleich das nächste und entfernte Prinzip, πόρρω καὶ προσεχὲς αἴτιον, des Hl. Geistes sein. Photios beschwert sich über das geradlinige Diagramm und war auch in günstiger Lage, weil man weder bei *Gregor v. Nyssa*, noch bei jemand anderem den weiteren ausdrücklichen Aufschluß sich zu holen imstande war, daß die Unmittelbarkeit und Mittelbarkeit nicht die Hauchung, sondern die Beschaffenheit des Prioritätsverhältnisses der Zeugung zum Ausgang betraf.

Der Patriarch folgt dem griechischen Gedankengang noch einen Schritt weiter. Gut bekannt ist ihm die Auffassung, daß der Sohn in der Zeugung die Kraft empfangen hat, den Hl. Geist hervorzubringen: Ἔλαβεν παρὰ τοῦ Πατρὸς ὁ Υἱὸς ἐξ αὐτοῦ διὰ γεννήσεως προελθὼν καὶ προάγειν ἕτερον ὁμοφυές[1]) und daß die Väter die Stelle Jo 16,15 dazu benützten, den Beweis dafür zu erbringen: Εἰ πάντα ὅσα πρόσεστι τῷ Υἱῷ (ἐκ) τοῦ Πατρὸς λαμβάνων ἔχει[2]). Er widerlegt sie damit, daß folglich der Hl. Geist vom Sohne die Fähigkeit erhalten sollte, einer anderen Person das Dasein zu geben, weil beide untereinander gleich sind. Und nun tritt Photios mit einer scharfen Kritik an den Kernpunkt der griechischen Theorie heran, so daß die Vermutung, er habe genau die Trinitätslehre der griechischen Väter im Auge gehabt, zur Gewißheit wird. „Man achte", so argumentiert er, „auf die Art der Betrachtung. Wenn der Geist vom Sohne ausgeht, aber weder früher noch später, als er selbst

[1]) Myst. c. 40. [2]) Ib.c. 38.

vom Vater gezeugt wird — weil jeder Name des Zeitlichen von der ewigen Gottheit weit entfernt bleibt — dann muß in dem Augenblicke, in dem der Sohn vom Vater geboren wird, der Geist vom Sohne ausgehen. Wenn also der Sohn, während er selbst durch die Zeugung hervorgeht, den Geist durch die Ekporeusis hervorbringt, dann wird der Geist mit dem hervorgebrachten und hervorbringenden Sohne im Dasein konstituiert. (Das ist die Frucht der gottlosen Saat). Eben in dem Moment, in dem der Sohn geboren wird, würde nun der Geist gleichmäßig mit dem Sohn miterzeugt und aus ihm ausgehen. So ist er zugleich gezeugt und ausgehend. Gezeugt, weil er mit dem geborenen Sohn hervorgeht, ausgehend, weil er den doppelten Ausgang noch erwartet"[1]). Photios betrachtet die Prozessionen als Bewegung des göttlichen Wesens vom Vater zum Sohn, in welcher aber wie im Keim das Hervorgehen des Hl. Geistes enthalten ist. In dem Augenblick, in dem der Sohn geboren wird, läßt er den Hl. Geist aus sich ausgehen. Die Zeugung und der damit zusammenhängende Empfang der Hauchungskraft ist der dunkle Punkt in der Begründung „durch den Sohn" nach dem morgenländischen Diagramm und den hat er geschickt aufgegriffen.

Die Väter fassen noch die Beziehung des Hl. Geistes zum Sohne als „ein Nehmen" auf[2]). Nach ihrem Schema

---

[1]) Myst. c. 64. Vgl. ep. Aq. c. 10. MSG 102,804 B.

[2]) „Diese von *Athanasius* begründete Anschauung muß damals in der orientalischen Kirche allgemein verbreitet gewesen sein. Denn *Epiphanius* teilt nach dem nicaenischen Glaubensbekenntnis ein anderes, ausführlicheres mit, welches in der ganzen Kirche abgenommen wurde; und in diesem Bekenntnis heißt es: so aber glauben wir an ihn (Hl. G.) . . ., der vom Vater ausgeht und vom Sohne nimmt". *Langen,* Trin. Lehrdiff. 38. Vgl. noch ein beachtenswertes Zeugnis: *G. J. David,* Erzbischofs v. Damaskus: „Il n'est jamais dit, dans les livres de liturgie de l'Église Syrienne, du Saint-Esprit qu'il *procède du Père,* sans ajouter *qu' il prend du Fils* . . ." Dieses „Nehmen" wird noch näher bestimmt: „Dans la liturgie dite de s. Xyste, en adressant la parole au Père, on dit du Saint-Esprit: Qui a te, Pater Deus, procedit aeternaliter et a tuo Filio accipit essentialiter". Doc-

könnte man sich leicht einbilden, daß entweder die Tätigkeit des Vaters im Hervorbringen des Geistes schon aufgehört habe, wann die πρόσληψις vom Sohne anfängt, und sodann werde, (wenn man, wie es diesmal Photios tut, den Unterschied zwischen der Zeugung und dem Ausgang außeracht läßt), der Hl. Geist zum Enkel des Vaters[1]), oder das Zusammenwirken des Vaters und des Sohnes sei derart ineinander geraten, daß die von Photios im Kapitel 64 vorgebrachten Widersprüche beim Argumentieren zum Vorschein kommen. Ein drittes ließe sich noch vorstellen, das „Nehmen" sei akzidenteller Art. Und das auszuführen hat Photios auch nicht unterlassen. Was hat der Hl. Geist vom Sohne zu bekommen? Sein Ausgang aus dem Vater, der im Erhalten der Subsistenz besteht, ist vollkommen, und vom Sohne hat er nichts mehr zu bekommen, falls man in die einfachste, göttliche Natur keine Zusammensetzung hineinbringen will. Es gibt überhaupt keinen Grund, den Ausgang auch vom Sohne abzuleiten[2]).

Die trinitarische Dogmengeschichte kennt dasselbe Beispiel aus *Marcellus von Ancyra.* Er wußte sich ebenfalls, wie der Patriarch Photios, mit dem „Nehmen" vom Sohne nicht zu helfen. Die Beweisführung beider stützt sich auf dieselben Prämissen. *Marcellus* behauptet auch, daß die Dienstleistung des Sohnes überflüssig sei, weil der Vater allein eine Person hervorzubringen vermag, wie die Zeugung tatsächlich beweist. Auf der anderen Seite stehen die Zeugnisse des Evangeliums: Empfangt den Hl. Geist u. s. w.[3]) Während aber *Marcellus* sich gedrängt fühlte, die Identität des Vaters und des Sohnes zu behaupten, um aus der Verlegenheit herauszukommen, ist der byzantinische Pa-

---

trine de l'ancienne église syrienne, Revue de l'église grecque unie 4e année, Nr. 12 (1888) 177/8. Über den hl. *Hilarius* s. *Tixeront,* Bd. 2, 271.

[1]) Myst. c. 61.

[2]) Τί συνοίσει τῷ Πνεύματι ἡ ἐκ τοῦ Υἱοῦ ἐκπόρευσις, τῆς πατρικῆς ἀρχούσης εἰς ὕπαρξιν; ep. 1,13 c. 20. MSG 102,729 C. Vgl. Myst. c. 4. 7. 31. 42.

[3]) De eccl. Theolog. III, 4. MSG 24,1004 A ff.

triarch, um diesem häretischen Schluß auszuweichen[1]), in ein entgegengesetztes Extrem verfallen. So haben sie beide dieselbe Schwierigkeit auf zweifache Weise zu lösen versucht, aber die eigentliche Lösung nicht getroffen.

Es ist nicht zu leugnen, daß bei den Orientalen die Mitwirkung des Sohnes an dem Hervorbringen der dritten Person etwas undeutlich und ohne einen gleich einleuchtenden Grund erscheint. Besonders tritt hier die Notwendigkeit der verschiedenen Akte und ihrer Aufeinanderfolge nicht klar hervor. Warum verfließen nicht die Zeugung und Hauchung in eine Wirkung, wenn sie in der Zeitlosigkeit vor sich gehen? Aber die Schuld an allen diesen Dunkelheiten trägt das System als solches oder genauer der Ausgang von den konkreten Personen, deren Tätigkeit im „Haben" und „Geben" besteht. Dagegen entspricht der Natur das „Sein" und „Wirken" — *persona habet et dat, natura est et agit.* *Régnon*[2]) macht auf den ganzen Zusammenhang der Theorie der Griechen aufmerksam, welche die Hypostase als habend und gebend ansieht und in dieser Hinsicht der Vergleiche von der Wurzel, Quelle u. s. w. und der entsprechenden Verba sich bedient, die keine effektive Ursächlichkeit, sondern eine Übergabe der Substanz besagen. Die Orientalen waren gezwungen, in der πρόσληψις vom Sohne die vollständige Konstituierung und Abgrenzung der dritten Person zu sehen, damit sie, begrifflich genommen, nicht in eins zusammenflößen. Zum „Geben" des Vaters mußte also noch das des Sohnes hinzukommen. Das klassische Beispiel dafür ist das Schema der hypostatischen Eigentümlichkeiten bei *Gregor v. Nyssa:* ἀγεννησία, μονογενής, διὰ τοῦ υἱοῦ[3]).

---

[1]) . . . καὶ εἰς ἓν πρόσωπον τῶν δύο συναλειφομένων θεαρχικῶν ὑποστάσεων· καὶ ἀναβλαστήσει πάλιν ἡμῖν ὁ Σαββέλλιος, μᾶλλον δέ τι τέρας ἕτερον ἡμισαβέλλειον. Myst. c. 9.

[2]) Bd. 1, 337 f. Bd. 3, 164. Bd. 4, 282.

[3]) *Holl* a. a. O. 216. Vgl. *Richard v. St. Victor:* „Videtur itaque necesse esse, ut inter illam, cuius est plenitudinem dare nec accipere, et eam, cuius est accipere nec dare, sit sola una media, cuius sit proprie proprium tam dare quam accipere, ut constituta in medio uni altrinsecarum cohaereat ex uno et alteri earum connectatur ex altero. De Trin. l. V, 14. MSL 196,960.



Viel anschaulicher ist dieser Punkt beim hl. *Augustinus*, der die Natur als wirkend auffaßt und durch zwei spezifisch verschiedene Akte des Verstandes und des Willens die beiden Hervorgänge klar verdeutlicht. Dagegen ist bei Photios der Widerspruch so grell geworden, weil er sich die Prozessionen als Wirkungen denkt, aber nicht der Natur, sondern der Person des Vaters — λόγῳ τῆς ὑποστάσεως. Die zahlreichen Beispiele aus dem Gebiet der menschlichen Handlungen[1]), wie auch die besondere Vorliebe für die aktiven Zeitwörter προάγειν und προβάλλειν[2]), die das lateinische *producere* widergibt, lassen darüber niemanden im Zweifel. Die Notwendigkeit des Ausganges vom Sohne ist von diesem Gesichtspunkt aus noch schwerer zu begründen, aber dafür ist die Wahrscheinlichkeit, daß der Vater allein einen vollkommenen Hl. Geist hervorzubringen imstande wäre, nahegelegt. Doch den weiteren logischen Deduktionen ist der Weg unmöglich gemacht. Durch diese Auffassung ist der Patriarch nach allen Seiten isoliert; denn von der griechischen weicht er offenbar ab und mit der lateinischen stimmt er ebenso wenig überein. Hier liegt eigentlich die Ursache dieser großen Verwirrung, die er in die Lehre von den Prozessionen hineingebracht hat.

Der byzantinische Patriarch konnte trotzdem den Faden seiner Beweise harmlos weiterspinnen und die herausgehobenen Schwierigkeiten gegen das *Filioque* umso leichter und sicherer aufbauschen und vermehren, weil ihm der Überblick über die lateinische Auffassung fehlte. Beim Bischof von Hippo treten die vermißten Ausführungen mit besonderer Präzision hervor und übertreffen bei weitem die griechische Erklärung der Hervorgänge in Gott. *Augustinus*,

---

[1]) „Es ist leicht einzusehen und durch unzählige Argumente nachzuweisen, daß aus derselben Hypostase verschiedene Wirkungen und Kräfte (ἐνεργείας τε καὶ δυνάμεις) ausgehen und vor allem in den übernatürlichen und unser Begreifen übersteigenden Hypostasen". Myst. c. 63. Vgl. ep. Aq. c. 13. MSG 102,805 C.

[2]) Myst. c. 40. 47. 51. 63. 64. ep. Aq. c. 12. MSG 102,805 B; enc. c. 21, 729 D. c. 22, 732 A.

der die Zeugung und Spiration als Produkte des göttlichen Intellektes und Willens betrachtete, mußte nach dem Prinzip *nihil volitum nisi praecognitum*, die Zeugung als Voraussetzung der Hauchung fassen und den Anteil des Sohnes an dem Hervorbringen des Hl. Geistes ganz deutlich hervorkehren. Die Vorwürfe des Photios erscheinen im augustinischen System als ganz naive Fragen und niemand hat in der abendländischen Trinitätslehre bis zu dieser Zeit derartige zu machen gewagt. Nachdem man nach Art der Analogie der Seelenkräfte die Prozessionen auslegt, ist die logische Folge beinahe evident und es kann die Vorstellung nicht entstehen, die Photios vor Augen hat: Warum geht nicht auch der Sohn vom Hl. Geiste aus oder warum teilt er nicht die Spirationskraft noch dem Hl. Geiste mit?[1]) Es hieße die vernünftige Natur umstürzen und den Willensakt dem des Verstandes vorausgehen lassen und den letzten vom ersten abhängig machen. Das göttliche Leben wird durch diese zwei geistigen Vermögen ganz entwickelt und dadurch wird ein für allemal ausgeschlossen, daß der Hl. Geist eine vierte Person hervorbringen[2]) und eine Quaternität, ja eine unendliche Reihe von Hypostasen entstehen könnte[3]). Mit dem Willensakt wird das innergöttliche Tun einfach in erschöpfender Weise abgeschlossen. Weil nun beide Vermögen gleich sind und zu derselben göttlichen Natur gehören, ist auch kein Grund vorhanden, „eine parteiische Begünstigung, ἑτεροκλινὴς φιλοτιμία“ oder eine Bevorzugung in der Art und Weise des Hervorganges des Sohnes und des Hl. Geistes zu suchen[4]).

So hat Photios die Achillesferse der griechischen Väter entdeckt und durch seine verdeckte Kritik bewiesen, daß er in der patristischen Literatur die griechische Theorie gefunden hatte, welcher er einigermaßen Rechnung tragen mußte. Es wäre auch schwer begreiflich, daß Photios, der in den Schriften der Väter gut bewandert war, sie über-

---

[1]) Myst. c. 3. 40.
[2]) Myst. c. 8. enc. c. 10. MSG 102, 728 A.
[3]) Myst. c. 37. vgl. enc. c. 19, 729 BC.
[4]) Myst. c. 38.

sehen konnte. Man kann daher ohne Bedenken mit Kard. *Hergenröther* die Polemik des Patriarchen als eine kaum redliche bezeichnen[1]). Zum mindesten hätte Photios nie sagen dürfen, daß er die Väter auf seiner Seite hätte, da ihm in der Tat ihre Auseinandersetzungen große Schwierigkeiten bereitet haben. Jedenfalls ist anzunehmen, daß er erst später, nachdem er die Polemik schon angefangen hatte, in die Dreifaltigkeitslehre der früheren Jahrhunderte mehr Einblick gewann. Alle Einwürfe, die ausdrücklich gegen sie zugespitzt sind, treten hauptsächlich in der Mystagogie auf. Es mag sein, daß seine Schüler und Anhänger ihn darauf aufmerksam gemacht haben, da er versprochen hat, darauf noch einmal genauer einzugehen[2]). Infolge der besonderen Urgierung des obengenannten dunklen Punktes ging er vom griechischen Schema mehr ab als vom lateinischen. Sein winkeliges Diagramm steht dem augustinischen Dreieck viel näher als der orientalischen Linie. Durch seine eigene Trinitätslehre hat er sich von der der griechischen Väter entfernt und ihr Verständnis verhindert. Er steht sicher außerhalb der griechischen Auffassung, wie sehr er sich auch bemüht, seine eigenen Anschauungen in dieselbe einzuschieben und mit ihr zu verschmelzen.

Auf der anderen Seite braucht man nicht mit *Régnon* zu zweifeln, ob der Patriarch im Innern von seiner Lehre überzeugt war. Die Gründe[3]), die er angibt, die Antipathie und der Haß gegen die Lateiner, derentwegen er abgesetzt und verbannt wurde, seine dialektischen Diatriben, durch die er sich selbst einreden konnte, wie er auch die anderen zu ködern gewußt hat, daß das lateinische Dogma unhaltbar sei, genügten vollkommen, um ihn in der Überzeugung von der Wahrheit seiner Sache zu befestigen, trotzdem ihm die griechischen Väter im Wege standen. Seine rastlose und unermüdliche Arbeit an den polemischen Schriften bis zum letzten

---

[1]) Phot. Bd. 3, 413.
[2]) Myst. c. 96.
[3]) Études Bd. 4, 234.

Lebenshauch[1]) wäre sonst psychologisch unerklärlich, wenn er es damit nicht ernst gemeint haben sollte. Nur ließ seine diplomatische Gewandtheit ihn ebenso in den Zeiten der Feindschaft „den lateinischen Irrtum“ mit aller Heftigkeit betonen wie in den Versöhnungsperioden den Vorwurf zurückziehen oder wenigstens verschweigen.

V. Der Anfang der Polemik

Der Unterschied zwischen den beiden Auffassungen würde sich vielleicht bald ausgeglichen haben, wie schon mancher Streit zwischen den Morgen- und Abendländern, z. B. der über die ὑπόστασις und *persona*, friedlich gelöst wurde. Aber diesmal war die Lage aussichtslos, weil das Verständigungsmittel, die Sprachenkenntnis, nicht vorhanden war[2]). Dieses Übel hat seinen Anfang in der Gründung Konstantinopels genommen. In der Tat, seit der Verlegung der Kaiserresidenz nach Osten und der dadurch herbeigeführten Trennung der beiden Reiche beginnt im Abendland das Studium der griechischen Sprache nachzulassen. Bis zum 4. Jahrhundert war sie die offizielle der Kirche und der Päpste. In den Schulen wurde sie gelehrt und dort haben sich auch ihre Kenntnis *Hieronymus, Hilarius v. Poitiers, Rufinus* u. a. angeeignet. Aber allmählich kam sie ganz aus dem Gebrauch und zwar so auffallend, daß man schon im 5. Jht. in Rom selbst nicht einmal einen verläßlichen Dolmetscher finden konnte[3]). Die päpstlichen Legaten verstanden oft nicht griechisch und waren leicht dem Betrug der hinterlistigen Byzantiner ausgesetzt.

---

[1]) Über das Todesjahr ist man nicht einig. *Hergenröther* gibt 891 an, *Bousequet* (L'unité de l'Église et le schisme grec. Paris 1913) das Jahr 897 oder 898. Papadopulos Kerameus (ὁ Πατρ. Φώτιος . . .) Byz. Zeitschr. Bd. 8 (1899) hält den 6. Febr. 897 für seinen Sterbetag.

[2]) Vgl. *Fr. X. Seppelt*, Das Papsttum u. Byzanz (Kirchengesch. Abhand. von Dr. *M. Sdralek*. Breslau 1904) 16 f.

[3]) *C. P. Caspari*, Ungedruckte, unbeachtete und wenig beachtete Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel, Christiania (1875) Bd. 3, 465.

Dasselbe gilt vom Orient in bezug auf das Latein. Ums Jahr 400 hat man es dort noch gelernt[1], aber nicht lange nachher wurde es sogar aus dem Gerichtsverfahren ausgeschaltet. Photios, der begabteste und gelehrteste Mann seiner Zeit im Orient, gab sich nicht die Mühe, lateinisch zu lernen. Im Gegenteil wähnten sich die Byzantiner über die Lateiner hoch erhaben und machten sich über „die Barbaren des Westens" lustig. Es war bei solcher Sachlage fast unmöglich, in der Auffassung der Dreifaltigkeit zu einem gegenseitigen Verständnis zu gelangen.

Dieser Mißstand war der Verbreitung der photianischen Lehre ungemein förderlich. Die Griechen waren auf ihren eigenen Ideenkreis angewiesen und konnten über ihn nicht hinausschauen, da ihnen die augustinischen Schriften unzugänglich waren und die abendländischen, theologischen Konzeptionen im allgemeinen fremd blieben[2]. Befangen durch die dialektische Gewandtheit des Photios, der die aus beiden Auffassungen sich ergebenden Schwierigkeiten ins Maßlose übertrieben hat, waren sie nicht imstande, ihn zu kontrollieren. *Augustinus'* Werke hätten zweifellos diesen übergroßen Eifer der ungeheueren Menge der Leser, die sich die photianischen Folianten in Bälde erwarben[3], gedämpft. Das Beweismaterial des Photios würde überdies nicht so blind, oft wortwörtlich, verwendet worden sein.

Das Gegenmittel hat gefehlt, denn die abendländischen Polemiker haben es auch nicht dargereicht. Diese bewegten sich alle im augustinischen Gedankengang und von der griechischen Theorie wußten sie soviel, als sie aus den Werken ihres Lehrers herausgelesen hatten. Man bekommt zwar hie und da den Eindruck, als ob manche Widerlegungen direkt gegen die Einwände des Photios gerichtet wären; es sind das aber nur Bemerkungen des hl. *Augustin*, welche dieser beim Entwurf seines Systems für notwendig erachtete. Das gilt von allen lateinischen Schrift-

---

[1]) *Joh. Chrysost.*, Adv. oppug. vit. mon. III, 5. MSG 47,357.

[2]) *F. Kattenbusch*, Lehrbuch der vergleichenden Konfessionskunde, Freiburg (1892). Bd. 1, 118.

[3]) *Hergenröther*, Photius Bd. 2, 717.

stellern, die vor Photios über das *Filioque* geschrieben haben und zu seiner Zeit gegen ihn aufgetreten sind — *Aeneas* und *Ratramnus*. Das war die natürliche Folge dessen, daß ihnen allen nur wenige griechische Werke aus dem 4. und 5. Jht. zugänglich waren, und das lediglich in der Übersetzung des *Hieronymus, Rufinus* und *Cassiodorus,* überdies meistenteils in freier Wiedergabe. Der hl. *Johannes v. Damascus* blieb im Abendlande durch vier Jahrhunderte soviel wie unbekannt.

Um vom „Liber contra Graecos"[1]) des *Aeneas*, Bischof von Paris, der bloß Texte nach *Theodulf von Orleans*, dazu oft kritiklos, zusammengestellt hat, zu schweigen, ist es aus dem angegebenen Grund auch einem intellektuell so hochstehenden Mann wie dem Mönch *Ratramnus* nicht gelungen, die photianische Häresie gleich im Anfang zu ersticken[2]). Er hätte die Fähigkeit besessen, dem Photios Widerstand zu leisten; allein, er bewegte sich, wie gesagt, ganz und gar in der augustinischen Spekulation, welche den Morgenländern fremd war. Für den hl. *Augustin* war *Ratramnus* begeistert und nannte ihn *„egregius doctor et catholicae fidei propugnator eximius"*[3]). Nach *Augustinus* gebildet, lehnt er sich auch in der ganzen Schrift an ihn an. Fast das ganze dritte Buch füllt er mit Auszügen aus seinem Meister aus. Er hebt dort besonders einige Punkte hervor: die psychologische Ableitung der Trinität, den Hl. Geist als Liebe des Vaters und des Sohnes, die Zeitlosigkeit der Prozessionen, das einzige Prinzip der Spiration und den Ausgang nicht zweier, sondern eines Hl. Geistes, der aus dem Vater *principaliter* hervorgeht. Ganz im augustinischen Sinn schließt er von der Prozession auf die zeitliche Mission der dritten Person[4]).

---

[1]) MSL 121,683 ff.

[2]) Contra Graecorum opposita libri quinque. MSL 121,225 ff. Über den Hl. Geist handeln die ersten drei Bücher.

[3]) l. III, 2. MSL 121,273 C. Vgl. 271 D Patris Augustini . . . doctoris egregii et inter ecclesiasticos magistros elegantissimi. l. III, 1.

[4]) 229 BC, 252 BC. Die Worte *„sed eius missio ipsa processio est"* (274 C) führt *J. Dräseke* (Ratramnus u. Photios. Byz. Zeitsch. Bd. 18, 415 f.) auf *Scotus* zurück. Aber viel näher war dem Mönch

Nicht so stark ist *Ratramnus* in der griechischen Väterliteratur bewandert. Er bringt aus dem hl. *Athanasius*, *Gregor v. Naz.* und *Didymus* viele, nicht immer die allerbesten Texte vor und will aus ihnen ein einfaches *Filioque* erschließen. Auf die spezifisch-griechische Feinheit *„per Filium“* hat er keine Rücksicht genommen. Nur gelegentlich der Stelle Tit 3,5 hat er sich gegen eine falsche Vorstellung ausgesprochen, auf die auch der hl. *Augustin* anspielt[1]), daß nämlich der Hl. Geist durch den Sohn nicht wie „durch eine Wasserröhre“ vom Vater auf die Menschen ausgegossen wird, sondern daß er im wahren Sinn vom Sohne ausgeht[2]). Es mag vielleicht der Fall gewesen sein, daß er auf diese Formel nicht eingehen wollte, weil sie bei den Lateinern schon im vorigen Jahrhundert Anstoß erregt hatte. Durch die Verbreitung des *„Filioque“* wurde im Abendlande das *„per Filium“* immermehr verdrängt und infolge der unwillkürlichen Vernachlässigung der griechischen Lektüre sogar mißdeutet. Daher die Unzufriedenheit mit dieser Ausdrucksweise des Patriarchen *Tarasios* auf dem Konzil zu Gentilly (767) und in den Carolinischen Büchern. Den Sohn dachten sie sich als ein Instrument, dessen sich der Vater beim Hervorbringen des Hl. Geistes bedient[3]), oder wie der hl. *Augustin* sich ausdrückte, als eine sukzessive Leitung des Hl. Geistes vom Vater in den Sohn zur Heiligung der Menschen, nach Art der menschlichen Zeugung[4]). Der

---

die populäre Homilie *Gregor* des Großen (In ev. hom. 26. MSL 76, 1198 C), welche schon die lateinischen Mönche in Jerusalem im Briefe an Leo III anführten: „Et in homilia s. Gregorii . . . ubi dixit: Sed eius missio processio est . . .“ (MSG 94,207). — Für *Scotus* dürfte auch *Gregor* die Quelle gewesen sein. Übrigens nennt *Ratramnus* an der erwähnten Stelle den hl. *Gregor* ausdrücklich.

1) In Jo tract. 99,9. MSL 35,1890.

2) l. I, 4. MSL 121,233 CD.

3) Per Filium vero eum a Patre procedere profiteri synodicae confessioni inusitatum est: quoniam Spiritus S. ut a Patre procedat non eget alterius adjutorio ut per aliquem procedat . . . libri carol. III, 3. MSL 98,1119 D, vgl. 1117 C ff.

4) In Jo tr. 99,9. MSL 35,1890.

Papst *Hadrian I* mußte sogar *Tarasios* in Schutz nehmen und die lateinischen Theologen aufmerksam machen, daß seine Formel die gewöhnlichste und häufigste der griechischen Väter ist[1]).

Einer Lösung der ganzen Streitfrage stand ein anderer lateinischer Theologe viel näher als *Ratramnus* — *Johannes Scotus Erigena*. Er lebte am Hofe Karls des Kahlen, welcher um die Hebung der nach dem Tode Karls des Großen in Verfall geratenen Wissenschaft sich viele Verdienste erworben hat und mit Recht deshalb mit *Bardas*, dem Bruder des byzantinischen Kaisers Michael, gern verglichen wird[2]). *Scotus* ist ein „weißer Rabe" unter den damaligen lateinischen Gelehrten. Das, was ihn außerhalb ihres Kreises stellte, war neben manchen kühnen, oft häretischen Anschauungen hauptsächlich die Kenntnis der griechischen Sprache und griechischen Patristik, aus der er *Clemens v. Alexandrien*, *Origenes*, die drei Kappadozier, *Chrysostomos*, *Epiphanios*, *Maximos* und *Dionysios Ps.-Areop.* gelesen hat. Die Schriften des letzten und die „Ambigua" des *Maximos* hat er sogar ins Lateinische übersetzt. Dieser seltene Umstand hat manche Forscher bewogen, in *Scotus* einen im Orient gebürtigen und dort ausgebildeten Griechen zu sehen, jedoch ohne genügenden Grund[3]), da er die griechische Sprache nicht vollkommen beherrschte[4]). Jedenfalls gingen aber seine Kenntnisse über die elementaren hinaus, so daß sie hinreichten, ihm Einsicht in die morgenländische Trinitätsauffassung zu gewähren.

Erigena war der erste unter den Abendländern nach dem hl. *Augustin*, der den Unterschied zwischen den beiden Formeln gemerkt und sie zu vereinigen sich bemüht hat. In seinem umfangreichen Werk „De divisione

---

1) *Harduin* IV, 775.

2) Photius Bd. 1, 672. *Dräseke*, l. c. Byz. Zeitsch. Bd. 18, 400 f.

3) Dr. *M. Grabmann*, Die Geschichte der scholastischen Methode. Freiburg im Br. (1909). Bd. 1, 203.

4) *J. Dräseke*, Maximus Conf. u. Scotus Erig. Studien u. Kritiken. Bd. 84 (1911) 24 f. 226.

naturae"[1]) versucht er eben in Form eines Disputes von der griechischen und lateinischen Begründung des Ausganges des Hl. Geistes eine Zusammenstellung zu geben, in welcher die Abweichung der beiden Auffassungen am klarsten hervortritt. Dieser Entwurf war die Ursache, warum sich neuestens über seinen Standpunkt in der Dreifaltigkeitslehre eine Kontroverse entsponnen hat und warum *Scotus* selbst wegen seiner Lehre vom Hl. Geiste der Häresie verdächtigt wurde. Kardinal *Hergenröther* hat, dem altprotestantischen Kirchenhistoriker *Neander* folgend, *Erigena* fast als einen verkappten Photianer dargestellt, der im Inneren zur Lehre vom Ausgange des Hl. Geistes aus dem Vater allein neigte[2]). Indessen entbehrt die Vermutung einer sicheren Grundlage. Dagegen spricht gleich die Zeitfolge der Entstehung der erwähnten Schrift und des Schismas. Denn *Erigena* hat sein Werk schon über zwei Jahre vor dem Erscheinen der Enzyklika (867) vollendet, also zu einer Zeit, wo vom Streite und Photios keine Rede sein konnte. War er aber vielleicht im Westen derselben Meinung, die dann später Photios im Osten verfochten hat? Durch die Art und Weise der Behandlung desselben Themas scheinen sie einander nahe zu kommen. *Scotus* berührt dieselben Hauptschwierigkeiten, die auch Photios aufwirft. Die Ursache liegt jedoch darin, daß sich jene Anklänge bei objektiver Betrachtung der morgenländischen und der abendländischen trinitarischen Ausführungen von selbst ergeben. Während aber der Patriarch die Einwürfe als unlösbar hinstellt, tritt *Erigena* an ihre Lösung heran, obwohl er sich der schwierigen Lage wohl bewußt ist und deshalb lieber die Frage übergehen, als sich mit ihr abgeben möchte[3]).

Den Ausgang des Hl. Geistes aus dem Vater und Sohn nennt er *fides catholica*, nur scheint ihm das Doppelprinzip in der Spiration im Wege zu stehen[4]). Er erwägt

---

[1]) l. II, 30—35. MSL 122,600 A—615 D.

[2]) „Die Art, mit der er in seiner Schrift „De divisione naturae" bezüglich des Hervorgehens des Hl. Geistes sich ausdrückt, zeigt, daß die photianische Lehre anstreift". Photius Bd. 1, 63. 67.

[3]) MSL 122,601 CD. [4]) II, 31. 601 B.

dann die Schwierigkeit, die auch Photios urgiert hat[1]), daß es kein Beispiel gebe, in welchem aus zwei Ursachen eine einzige sich bilden würde. Dazu sagt das nicaenische Symbolum nur *„ex Patre"*, wenn auch einige Erklärungen *„per Filium"* hinzufügen. Obwohl das zu zurückhaltender Stellung in der Lehre vom Ausgange des Hl. Geistes aus dem Sohne mahnt, bestehen doch klare Zeugnisse dafür und zwingen zu ihrer Annahme. So die hl. Schrift, die den Hl. Geist ebenso den Geist des Vaters wie des Sohnes nennt, somit als *Spiritus amborum* angibt, und *Augustinus* mit seiner tiefsinnigen Analogie zwischen dem Leben der Seele und den göttlichen Prozessionen[2]).

Die Schwierigkeit erläutert *Erigena* durch den Vergleich der Hervorgänge in Gott mit dem Feuer, Strahl und Glanz, der den griechischen Vätern entnommen ist. Die Hauptursache ist das Feuer und doch geht der Glanz durch den Strahl, ohne aus zwei Prinzipien zu sein: „Sicut enim ipse radius per se non subsisteret, si de causa sua, quae est ignis, non nasceretur, ita splendor per radium non esset, nisi prius ex ipsius radii causa procederet. Vides itaque, nullam rationem exigere, ut splendor ex duabus causis procedat, quamvis ex igne per radium

---

[1]) Vgl. die oben S. 391 Anm. 1 zit. Stellen: ep. Aq. c. 12. 13 MSG 102,805 BC. Myst. c. 63.

[2]) Spiritum vero sanctum utrum ex una causa, Patre videlicet, an ex duabus, hoc est, ex Patre et Filio procedat, nec affirmare nec negare temere ausim. *Ac per hoc rectae fidei professionibus non convenire non satis video*, cum Spiritum s. Patris et Filii Spiritum dici frequentissime invenerim. Est enim *Spiritus amborum* quoniam ex Patre per Filium procedit, et est donum utriusque, quoniam ex Patre per Filium donatur, et est amor utriusque, Patrem et Filium iungens, ut sanctus edocet Augustinus in libris, quos de summa ac sancta edidit Trinitate, ipsius imaginem in humana natura mirabili indagatione quaerens luculentissimaque inventione ostendens interioris nostrae naturae, hoc est rationabilis animae, trinitatem ad imaginem Dei conditam approbans esse mentem, principalem scilicet animae partem, et notitiam sui, qua seipsam cognoscit, et amorem, quo seipsam suique notitiam conjungit. De div. nat. II, 31. MSL 122,602 D—603 B. Die anderen Stellen aus der hl. Schrift bringt er noch in 610 AB vor.

manare intelligatur, verum ex una eademque causa et radium nasci et splendorem procedere ac per hoc et splendorem ex igne radioque procedere"[1]). Mit großer Geistesschärfe entwickelt er das Bild weiter. Der Strahl geht aus dem Feuer, aber verläßt es nicht. Dieselbe und ganze Kraft bleibt im Feuer und Strahl. Sie sind zwei und doch eins. Der Glanz ist aus dem Strahl nicht „in quantum radius est, sed ex ipsa virtute (ignea) procedit, ex qua radius nascitur, et quae tota et totum radium et totum splendorem penetrat atque implet"[2]). So lehre auch der katholische Glaube, daß der Hl. Geist vom Vater als dem Hauptgrunde (*causa principalis*) durch den Sohn hervorgeht. In demselben Sinn legt er dann die augustinische Dreiheit aus: *mens*, *notitia*, *amor*, wobei der *notitia* dieselbe Rolle zukommt wie dem Strahl. Darnach gibt er seiner Freude Ausdruck, diese schwierige und, wie er anfangs gedacht hatte, seine Kräfte übersteigende Frage ins klare gebracht zu haben.

Der Nebel, der die ganze Quaestion umhüllt, war damit noch nicht vollkommen verscheucht. *Scotus* fragt sich deshalb, warum man nicht ebenso sagen kann, daß der Sohn aus dem Vater durch den Hl. Geist gezeugt wird, wie der Hl. Geist durch den Sohn ausgeht. Er deutet auf die Ordnung im Beispiel vom Strahl und Glanz hin, ist aber nicht sicher, ob dadurch die Sache genügend begründet sei. Er gesteht, daß er hier nicht vollkommene Einsicht in die Patristik besitze[3]). Die Dunkelheit des griechischen *„per Filium"* hat auch *Scotus* gemerkt. Jedenfalls meint er, die Zeugnisse der hl. Schrift, die er noch einmal wiederholt, beweisen die katholische Lehre vom Ausgang des Hl. Geistes aus dem Sohne deutlich genug: „His itaque atque huiusmodi testimoniis quis catholicorum non possit approbare Spiritum s. a Patre et Filio procedere?"[4]) Ob nun jemand das Glaubensbekenntnis mit *Filioque* singt oder ohne dasselbe, beides ist recht, nur möge er keine zwei Prinzipien in den Hervorgängen annehmen.

---

[1]) II, 32. 608 CD.
[2]) 609 A. [3]) 612 B. [4]) 612 D.

Zuletzt erörtert er noch die Frage, ob der Sohn und der Hl. Geist aus der Hypostase oder dem Wesen des Vaters hervorgehen, was an das photianische λόγῳ τῆς ὑποστάσεως erinnert. Aber diese Frage hat er gleich am Anfang umgedeutet und dadurch hat er auch ihre ursprüngliche Präzision verwischt: utrum ex una atque communi essentia vel natura trium substantiarum vel personarum nascitur Filius et procedit Spiritus s., an ex propria substantia Patris vel persona[1]). In der ersten Person als solcher läßt sich noch die *propria essentia Patris* unterscheiden. Insofern ist er aber im Recht, daß nicht die gemeinsame Natur, sondern die Person das Prinzip der Prozessionen ist.

Eher könnte man in diesen Auseinandersetzungen eine Vorantwort auf die Vorwürfe des byzantinischen Patriarchen erblicken, als aus ihnen auf seinen Parteigenossen schließen. *J. Dräseke* widerspricht auch dem Kard. *Hergenröther*; sein Grund scheint indessen nicht ganz der Wahrheit zu entsprechen. Er geht so weit, daß er *Erigena* als einen ausgesprochenen *Augustinianer* hinstellt[2]). Nach den vorigen Ausführungen kann man sich unschwer überzeugen, daß *Scotus* sich in der griechischen Denkweise bewegte. Die Terminologie[3]), deren er sich in seinem trinitarischen Traktat bedient, die Auffassung des Vaters als Quelle der anderen Personen — *Pater major me est* —[4]), das geradlinige Diagramm, Feuer, Strahl, Glanz, — οὐσία, δύναμις, ἐνέργεια[5]) u. s. w. sprechen dagegen. Wahr ist jedoch, daß er den hl. *Augustinus* oft zu Rate zieht und mit ihm als mit einer maßgebenden Autorität rechnet.

Gegen *Dräseke* und für *Hergenröther* trat *Walter Schulz* auf[6]). Während er den Beweis vom griechischen Einfluß auf *Scotus* durchführte, übersah er gänzlich, daß man diesen deshalb noch nicht zum Photianer stempeln darf. Strenger und, wie es scheint, noch unrichtiger urteilt

---

[1]) 613 D. [2]) Byz. Ztschr. Bd. 18, 403 f.

[3]) *Substantia* (ὑπόστασις) anstatt *persona* (V, 24. 909 B. II, 29. 599 B. c. 34. 612 D ff.) *causa* (αἰτία) für *principium* (c. 30. 600 A ff.).

[4]) II, 30. 600 B ff. [5]) II, 23. 567 A.

[6]) Der Einfluß Augustins in der Theologie u. Christologie des VIII. u. IX. Jhdts. Halle (1913) 73 ff.

E. Rand. Er will vor allem einen Widerspruch bei *Erigena* finden und nennt ihn sogar einen Lügner. Den Anlaß gab ihm ein Passus aus dem Kommentar zu *Boëtius*[1]), in welchem *Scotus,* dem Papst *Nikolaus* folgend, die neugriechische Häresie verworfen haben soll. „Hier sehen wir gewiß eine plötzliche Umwälzung. Es ist ja schwer, auf den ersten Blick zu glauben, daß *Johannes* so schreiben konnte. Wenn es auch nötig war, daß er, um mit der lateinischen Christenheit rechtgläubig zu bleiben, seine früheren Äußerungen modifizierte, so war es kaum nötig, sich so völlig antihellenisch auszusprechen oder nach seiner früheren Besprechung der östlichen Lehre jetzt die Geschichte so grob zu verletzen; er hat verflucht und gelogen, um seinen Stand zu retten"[2]). Man kann, auch falls die betreffende Stelle wirklich ganz von *Scotus* stammt, ihn nicht eines Widerspruches beschuldigen. Das *Filioque* resp. *per Filium* hat *Scotus* stets als katholischen Glauben gehalten[3]). An der Lehre als solchen hat er nie gezweifelt, nur ihre Begründung bereitete ihm manche Schwierigkeit. Das Symbolum, mit oder ohne Zusatz des *Filioque,* betrachtet er als gleichberechtigt, wie es auch selbst Päpste den Griechen gegenüber erklärt haben, z. B. *Clemens VIII* und *Benedikt XIV*[4]).

Johannes Scotus wäre also der berufenste Mann gewesen, mit Photios das Gefecht zu bestehen. Er hätte den Originaltexten nachgehen und dazu als sehr begabter Metaphysiker die dialektischen Trugschlüsse des Patriarchen

---

[1]) Alicuius, scilicet patris et filii, licet Graeci dicant a solo patre procedere spiritum sanctum. Sed convincuntur auctoritate. Haec autem heresis nuper orta est, tempore scilicet Nicolai papae et ut fertur causa invidiae inventa. Praedictus enim papa Bulgros, qui sunt Graecis vicini, misso episcopo Formoso convertit ad fidem Christi. Quare Graeci ducti invidia, nescientes qualiter Romanis aliter derogarent, invenerunt hanc heresim, fidei catholicae repugnantes, quasi spiritus sanctus a solo patre procedat. Quam refert ipse papa in epistolis, quas per Gallias mittens Graecos utpote hereticos damnavit. *Edw. K. Rand,* Johannes Scottus. München (1906) 25.

[2]) Ibid. [3]) 601 B. 609 BC. 611 B.

[4]) Vgl. *A. Palmieri,* Theolog. dogm. orthod. Bd. 1, 351 und *Placide de Meester,* Études sur la théol orthod. I, Maredsous 9. 41.

aufdecken können. Aber außer der Bemerkung im Kommentar zu *Boëtius* hat er sich mit dem *Filioque* nicht mehr abgegeben. Auch hatte er über den Streit keine näheren Nachrichten[1]). Im Westen waren die einzige Quelle die Briefe des Papstes *Nikolaus*, dem selbst über die Einwürfe gegen das *Filioque* keine ausführlicheren Nachrichten durch den bulgarischen Fürsten zugekommen sind[2]). Darin liegt auch der Grund, warum alle lateinischen Schriften gegen Photios so wirkungslos geblieben sind, sogar das Werk des *Ratramnus*[3]). Keinem abendländischen Polemiker war es möglich, die Beweisführungen des Patriarchen zur Diskussion zu stellen[4]).

Schuld daran, daß die Verteidiger des *Filioque* keinen Erfolg im Orient erzielten, war nicht allein, wie *Dräseke* behauptet, „der maßlose Dünkel", mit dem die Byzantiner auf die Abendländer herabschauten, sondern die kulturellen Gegensätze zwischen Orient und Okzident und ihre große Entfremdung in jeder Hinsicht, namentlich auf dem Gebiete der Theologie. Der erste im Westen, der Photios' Schriften gelesen hat und an ihre Widerlegung herangetreten ist, war *Hugo Etherianus* (XII. Jht.)[5]), der lange am Hofe des Kaisers Manuel I. weilte.

---

[1]) Die Bischöfe auf dem Konzil zu Worms (868) wußten nicht einmal, daß nicht Kaiser Michael, sondern Photios, seit zehn Jahren Patriarch in Byzanz, der Urheber der Neuerung sei.

[2]) Nic. I. ep. 152. MSL 119,1155 C ff.

[3]) Obwohl *Dräseke* dem *Ratramnus* sehr hohes Lob zollt, gesteht er doch, daß „von einer Wirkung auf die Kirche des Morgenlandes nicht geredet werden darf". Byz. Zeitschr. Bd. 18, 412.

[4]) Die entgegengesetzte Meinung vertrat *Walch* (Histor. controv. de process. Sp. S. Jena 1751, 35) und neuestens *Régnon* (Bd. 4, 230. Tous les griefs de Photius sont discutés). Aber die Argumentation der Abendländer und die ausdrückliche Äußerung des *Ratramnus* lassen darüber nicht streiten: „Cum enim negare volunt (Graeci) Spiritum s. de Filio procedere, unde, quod dicunt, *comprobent, nullam vel ratiocinationem* (!) vel auctoritatem ostendunt (MSL 121,303 B). Und *Hergenröther* fügt hinzu: „Non potuit sane ita loqui, qui Photii encyclicam ipsam legerat. Animadv. MSG 102,401 C.

[5]) De haeresibus Graecorum. MSL 202,227 ff.

Die kirchliche Vermittlung der Sündenvergebung nach Augustinus

Von Dr. **Bernhard Poschmann**, Professor der Theologie in Braunsberg

(II. Artikel)

---

3. Die kirchliche Lösetätigkeit

Nachdem der Sünder von Gott zu neuem Leben erweckt ist, muß er noch von den Fesseln der Sünde gelöst werden, damit er frei sei. Diese Lösetätigkeit liegt der Kirche zu. Sehen wir zu, welchen Inhalt sie hat.

Nach *Adam* bedeutet das Lösen unmittelbar die Befreiung von der für die Sünde auferlegten Bußverpflichtung. „Das Lösen konnte naturgemäß in nichts anderem bestehen als in der autoritativen Erklärung, daß die satisfactio congrua geleistet sei" (46). Die Bußverpflichtung ist das „vinculum reatus", das die Kirche löst. Indem aber dieses Lösen volle Geltung im Himmel hat, „bringt die Lösung von der Genugtuungspflicht auch mittelbar die Befreiung vom reatus und damit von der Sünde", so daß Augustinus die Lösung auch geradezu als Vergebung der Sünden hinstellen kann. Remissio peccatorum solutio est (In Ps 101 serm. 2, 3). „Von hier aus gewinnt das solvere des minister seinen sakramentalen Gehalt" (47). Nach der augustinischen Ausdeutung der göttlichen suscitatio verblieb der kirchlichen remissio aber lediglich ein negativer Charakter. „Das, wovon die Kirche tatsächlich zu lösen hatte, war im Grunde nur das, was die spätere Schule reatus poenae nannte" (48). So wurde Augustins Theorie „dem von der kirchlichen Tradition festgehaltenen Vollsinn des evangelischen remittere

und solvere nicht gerecht. Vom sogen. Bußedikt des Kallistus läßt sich keine gerade Linie zu Augustinus ziehen" (49).

Diese Deutung des solvere ist wesentlich bestimmt durch die Auffassung der suscitatio. Kommt dieser, wie ich gezeigt habe, nicht die Wirkung in dem Umfange zu, wie *Adam* meint, dann erscheint der Inhalt des solvere, des anderen Faktors in dem Rechtfertigungsprozeß, sofort in anderer Beleuchtung. Ist das Wunder der Erweckung noch nicht die Rechtfertigung und Sündenvergebung selbst, sondern bloß deren Anfang oder unerläßliche Vorbedingung, dann kann nur das kirchliche Lösen als ihre Wirkursache in Frage kommen (Vgl. oben 220). Diese negative Feststellung läßt sich aber auch positiv erhärten durch das, was Augustinus über die Bedeutung der kirchlichen Lösetätigkeit aussagt.

Welches sind die Fesseln. von denen die Kirche den resuscitatus noch zu lösen hat? Der Kirchenvater gibt die kurze Antwort: Haec sunt vincula ipsius reatus (Serm. 98,6). Also der Reat der Sünde, der auch nach der Erweckung durch die göttliche Gnade noch fortbesteht, ist es, der den Büßer noch gefesselt hält. Obwohl bereits zum Leben erweckt und zum Bekenntnis geführt, ist er adhuc ligatus, confitens et adhuc reus (In Jo tr. 49,24). Der Reat bleibt trotz der Lebensänderung in dem Menschen, bis er durch die Vergebung der Sünden getilgt wird (C. Jul. Pel. 6,62).

Was versteht nun Augustinus unter dem reatus? Er hat den Begriff in den Auseinandersetzungen mit den Pelagianern einläßlich behandelt. Reatus peccati ist ihm nichts anderes als die Sünde selbst, insofern sie nach erfolgter Tat als Schuld in dem Menschen bleibt und ihn straffällig macht. Wenn die sündhafte Tat vorüber ist, dann ist der Mensch deswegen die Sünde noch nicht los. Dem Akt nach vergangen, „bleibt" sie dem Reat nach; der Mensch „hat" nach der Tat die Sünde[1]). Der Reat ist also etwas in der Seele Bleibendes, nicht etwa bloß

[1]) De nupt. et concup. 1,29: praeterierunt actu, manent reatu. Ebd.: habet ergo peccatum, quamvis illud, quod admisit, iam non sit.



die Straffälligkeit, d. i. die Beziehung der sündigen Tat zu der drohenden Strafe. Dies war die veräußerlichte pelagianische Auffassung. Für Augustinus ist die Straffälligkeit zwar auch das hervorstechendste Moment in dem Begriff des reatus, aber sie hat ihre Grundlage in der inneren Unordnung, welche die Sündentat in der Seele hinterlassen hat. „Die Strafe und ihre Berechtigung ergaben sich erst aus der Tatsache der den Menschen umstrickenden Schuld“[1]). Weil die Sünde als sittliche Unordnung fortwirkt, belastet sie auch nach vollendeter Tat das Gewissen und verlangt Strafe. Es kann „keine bleibende Strafwürdigkeit und Gewissenslast geben, wenn nicht eine bleibende sittliche Unordnung aus der Sünde erwachsen ist. Die Strafe, die mit der Gewissensunruhe beginnt, ist die Ausgestaltung einer inneren Störung und Verkehrtheit des sündigen Geistes“ (*Mausbach* II 79). Ausdrücklich heißt es denn auch vom reatus, er mache die Seele unrein[2]).

Fragen wir nach dem Wesen der sittlichen Unordnung, so gilt vom Reat der Sünde naturgemäß dasselbe wie von dem sündigen Akt. Der Charakter der Sünde liegt in der Abwendung des Geistes vom höchsten Gut. „Demgemäß liegt auch die Fortdauer der Sünde als Schuld in dem bleibenden Abgekehrtsein und Getrenntsein des Geistes von Gott“[3]). Der Reat der Sünde ist nichts anderes als der „Tod der Seele“, die von Gott, ihrem Leben, getrennt ist. Die Fessel des Reats bewirkt „die Kluft, die den Menschen von seinem Schöpfer scheidet“[4]).

---

[1]) Retract. 1,15, 2: Peccatum, quod eos ex Adam dicimus originaliter trahere, id est reatu eius implicatos et ob hoc poenae obnoxios detineri. *Mausbach*, Die Ethik des hl. Augustin. II, 90. Hier überhaupt die eingehende Begründung der gegebenen Begriffserklärung; s. bes. 77 ff, 86 ff, 192 f.

[2]) De pecc. mer. et rem. 1,34: de quo reatu scriptum est neminem esse mundum, nec „si unius diei fuerit vita eius“ (Job 14,4).

[3]) Die Begründung bei *Mausbach* II 90 f, 190 ff.

[4]) De pecc. mer. et rem. 1,70: Ipsa vero (sc. concupiscentia) soluto reatus vinculo, quo per illam diabolus animam retinebat, et interclusione destructa, qua hominem a suo creatore separabat, maneat in certamine.

Mit dem Begriff des Reats ist nun auch der Inhalt der kirchlichen Lösetätigkeit herausgestellt. Die Kirche löst den Reat, der den Sünder auch nach der göttlichen Erweckung noch gefesselt hält, bewirkt also, daß die Sünde, die bis dahin noch in ihm war, beseitigt wird, daß er aufhört, „die Sünde zu haben" oder schuldig zu sein. Sie hat also zur Folge die Aufhebung nicht nur der Strafe, sondern auch der ihr zu Grunde liegenden sittlichen Unordnung, der Schuld, kurz die Vergebung der Sünde im eigentlichen Sinne, in bezug auf Schuld und Strafe. *Adam* engt unberechtigterweise den Begriff der „vincula ipsius reatus" von serm. 98,6 ein, wenn er schreibt (49): „Dem Zusammenhang nach können darunter nur solche Bindungen, Verpflichtungen des Büßers gemeint sein, welche einerseits aus dem reatus entstanden sind, anderseits auch dann noch weiter bestehen, wenn das Wesentliche des reatus bereits durch Gottes freie Tat beseitigt und die resuscitatio erfolgt ist". In Wirklichkeit ist der Reat bis zur Lösung durch die Kirche noch vollständig da; der zum Leben Erweckte befindet sich nicht nur „noch irgendwie im Zustand des reatus", sondern ist schlechthin „adhuc reus" (In Jo tr. 49,24), und erst, wenn das vinculum reatus gelöst wird, wird auch die den Sünder von Gott trennende Kluft beseitigt (De pecc. mer. et rem. 1,70)[1]).

[1]) Der Genitiv in dem Ausdruck vincula reatus und in dem parallelen vincula peccatorum ist nicht der genitivus subiectivus, sondern der erklärende Genitiv. Die vincula sind nicht nur etwas zum Reat Gehörendes, eine Folge des Reats, sondern der Reat oder die Sünde selbst, die den Menschen gebunden hält. Zudem findet sich in *Adams* Darstellung des Begriffs Reat ein Widerspruch. Zunächst stellt er ihn im Anschluß an *Mausbach* dar als eine „nicht bloß äußere Strafe, sondern eine fortdauernde, das innerste Wesen des Menschen angreifende, ja zerstörende Unordnung" (35), bald darauf aber sagt er unter Berufung auf C. Jul. Pel. 6,62, er sei „überhaupt nichts der Seele Anhaftendes, sondern ein außer- und überpersönliches, mystisches Strafverhängnis (Vgl. dagegen die Erklärung des Textes bei *Mausbach* II, 89 f.), und eben, weil er dies sei, vermöge Augustinus sich die Fortdauer dieser Strafverhaftung auch für den bereits Erweckten zu denken (44). So gebraucht er den Begriff bald in diesem, bald in jenem Sinne. Bei seiner Ausdeutung der suscitatio

Schon hieraus geht hervor, wie unberechtigt die Meinung ist, daß Augustinus die Vergebung der Sünde im Sinne eines bloßen Straferlasses, einer bloßen Nichtanrechnung faßt. Freilich stellt er, wie schon bemerkt, bei dem Begriff der Vergebung die Befreiung von der ewigen Strafe in den Vordergrund, wie sie ja auch praktisch die wichtigste Wirkung der Vergebung ist; er umschreibt das Vergehen auch geradezu mit non imputare[1]). Allein die Voraussetzung des Nichtanrechnens ist die Tilgung der Schuld: ut quidquid mali ab homine factum, dictum, cogitatum est ..., totum aboleatur et velut factum non fuerit habeatur ... soluto reatus vinculo (De pecc. mer. et rem. 1,39)[2]). Wie wenig der Kirchenvater den

beruft er sich auf den Reat als die innere Verderbnis des menschlichen Wesens, die ausschließlich durch Gottes Allmacht beseitigt werden könne (36 f), im Verlauf der Untersuchung des kirchlichen solvere wird ihm dagegen der reatus mehr und] mehr bloßes Strafverhängnis. Betont er zunächst auch hier noch, daß „das Wesentliche des reatus“ bereits durch die suscitatio beseitigt ist (43), so stellt er bald darauf schlechthin „die Befreiung vom reatus und damit von der Sünde“ als mittelbare Wirkung der kirchlichen Lösung hin und konstatiert, „daß eine Neubelebung des Sünders nicht notwendig die Aufhebung des reatus und die remissio peccatorum in sich schließe (48).

[1]) Vgl. In Ps 118 serm. 3,3; besonders häufig gebraucht er den Ausdruck für die Vergebung der Erbsünde in der Taufe, obwohl es außer Zweifel steht, daß er dabei die völlige Tilgung der Erbsünde lehrt. Näheres bei *Mausbach* II 186 ff.

[2]) Vgl. dazu *Gottschick*, Augustins Anschauung von den Erlöserwirkungen Christi. Ztschr. f. Theol. u. Kirche 11 (1901) 97—213 Er weist eingehend den inneren Zusammenhang zwischen Sünde und Strafreat nach. Die Sünder sind „infolge innerer Konsequenz ... der Strafe verfallen“ (119). „Es ist unverkennbar, daß Augustinus für die Reaktion Gottes gegen die Sünde in der Strafe und im Schuldbewußtsein im inneren Wesen Gottes einen Grund sucht“ (126). „Die Befreiung aus der Schuldhaft des Teufels oder Todes ist ihm die Folge der Vergebung Gottes bezw. Christi oder der Versöhnung mit Gott“ (128). „Das (in der Taufe symbolisierte) Sterben der Sünde umfaßt jedenfalls auch die Aufhebung des reatus, wie sich außer aus der Parallelisierung zwischen Christi Tod und der Vergebung daraus ergibt, daß er es bei den parvuli auf die Erbsünde,

Begriff der Vergebung der Sünde in dem Straferlaß erschöpft sein läßt, zeigt am besten die Tatsache, daß es für ihn auch nach bereits eingetretener Vergebung der Sünde noch Strafen für die Sünde gibt. So lehrt er inbezug auf die Erbsünde: Cogitur homo tolerare etiam remissis peccatis ... Productior enim est poena quam culpa, ne parva putaretur culpa, si cum illa finiretur et poena. Ac per hoc vel ad demonstrationem debitae miseriae vel ad emendationem labilis vitae ... temporaliter hominem detinet poena, et quem iam ad damnationem sempiternam reum non detinet culpa (In Jo tr. 124,5). Wenn diese zeitliche Strafe auch nur erzieherischen und nicht sühnenden Charakter hat, so geht aus der Stelle doch deutlich hervor, daß er Schuld und Strafe in dem Begriff der Vergebung wohl unterscheidet und als Gegenstand der Vergebung die „culpa", nicht nur die poena sempiterna betrachtet[1]).

Ist der Reat der Sünde wesentlich eine die Seele innerlich affizierende Unordnung und wird durch die kirchliche Vergebung dieser Zustand beseitigt und die alte Ordnung wiederhergestellt, dann kann keine Rede davon sein, daß der kirchlichen remissio „lediglich ein negativer Charakter" zukommt. Noch klarer als aus der Würdigung des Begriffs Reat ergibt sich diese Feststellung aus der Tatsache, daß die solutio oder remissio peccatorum mit dem Akt der reconciliatio zusammenfällt[2]), die

---

bei den Erwachsenen auch auf ihre aktuellen Sünden bezieht. Diese sind ihm sonst eine vergangene Sache, und was bleibt von ihnen, ist eben der reatus" (132). — Danach muß also die Aufhebung des reatus bereits zusammen mit dem Untergang des alten Lebens erfolgt sein, damit das neue Leben in der Rechtfertigung eintreten kann.

[1]) Vgl. De pecc. mer. et rem. 2,56, wo die Verhängung von Strafe nach bereits vergebener Schuld durch das bekannte Beispiel aus 2 Kön 12,13 beleuchtet wird. Ferner De pecc. mer. et rem. 1,61: Christus hat den Tod auf sich genommen, ut esset in similitudine carnis peccati poena sine culpa, unde in carne peccati et culpa solveretur et poena.

[2]) *Adam* gibt dies zu wenigstens für die öffentlichen Fälle (46). Daß es bei geheimen Sünden nicht anders war, habe ich in dem Vorlesungsverzeichnis (s. oben S. 208) nachgewiesen.

ihrem Wesen nach nichts anderes ist als die Eingliederung in die Kirche und damit in die Gemeinschaft des Hl. Geistes.

Eine Trennung des positiven und des negativen Moments der Rechtfertigung kennt Augustinus nicht. Die Gnade des Hl. Geistes, der die Wiederbelebung des Sünders bewirkt, ist zugleich die Formalursache der Sündenvergebung. Gratia Dei ... reatus omnium praeteritorum solvitur in omnibus, qui baptizantur, quod fit spiritu regenerationis (Retract. 1, 13, 5). Um die Sündenvergebung als Werk des Hl. Geistes zu erweisen, hat der Herr der Übertragung der Nachlaßgewalt ausdrücklich das „Accipite Spiritum sanctum" vorausgeschickt (Jo 20,22). Ecclesiae caritas, quae per Spiritum sanctum diffunditur in cordibus nostris, participum suorum peccata dimittit, eorum autem, qui non sunt eius participes, tenet (In Jo tr. 119,4). Also die organische Eingliederung in die in der Kirche verkörperte Liebesgemeinschaft des Hl. Geistes „läßt die Sünden nach", die Trennung von ihr „behält" sie. Deswegen ist die Taufe der Schismatiker und Häretiker als „forma pietatis" zwar gültig, aber damit sie wirksam werde, muß als Ergänzung zu ihr die unitas Spiritus in vinculo pacis dazukommen (Serm. 71,32). Den Hl. Geist und die Sündenvergebung kann die häretische Taufe nicht vermitteln, weil die so Getauften nicht ipsi ecclesiae vinculo pacis per connexionem caritatis adhaerescunt (C. Cresc. 2,15). Dagegen bewirkt ihre Aufnahme in die Kirche ohne weiteres aus sich die Vergebung: quos civitas Dei recipiendo efficit innocentes (Ebenda 2,16). In den verschiedensten Wendungen kehrt dieser Gedanke in den antidonatistischen Schriften wieder[1]).

Dabei macht es keinen Unterschied, ob es sich um die Aufnahme in die Kirche durch die Taufe oder durch die Rekonziliation bei der Buße handelt. Denn nec ille dicendus est esse in ecclesia et ad istam societatem spi-

---

[1]) Vgl. De bapt. c. Donat. 3,23: Pax ecclesiae dimittit peccata et ab ecclesiae pace alienatio tenet peccata. — Über die Bedeutung von pax in dem Texte s. *Adam* 66 A. 1.

ritus pertinere, qui ovibus Christi corporali tantum commixtione ficto corde miscetur[1]). In dem einen wie in dem anderen Falle ist es die Verbindung mit der Kirche, die den Hl. Geist und mit ihm die Sündenvergebung vermittelt. Deswegen laufen in der Todesgefahr, um noch der kirchlichen Gemeinschaft teilhaft zu werden, ebenso wie die einen zur Taufe, die anderen ad reconciliationem, si forte per paenitentiam malamve conscientiam quisque ab eodem corpore separatus est (De civ. Dei 20, 9, 2). Weil das consortium ecclesiae die Sündenvergebung unmittelbar zur Folge hat, ist die reconciliatio nichts anderes als das solvere peccata, wie das separari ab ecclesia nichts anderes als das ligari ist[2]).

Die nächste Wirkung der kirchlichen Lösetätigkeit ist also die Mitteilung des Hl. Geistes, der seine Liebe in die Herzen ausgießt und dadurch die Sünde tilgt. Die Annahme, daß die inspiratio caritatis und die durch sie bewirkte positive religiös-sittliche Erneuerung schon vor der kirchlichen Lösung durch den Akt der suscitatio erfolge (*Adam* 48), widerspricht direkt einem Grundprinzip der augustinischen Rechtfertigungslehre. Die diffusio caritatis ist ebenso „virtus sacramenti" wie die Sündenvergebung[3]). Gerade durch diese Verbindung des positiven und des

---

[1]) Serm. 71,32. — Weil so der in der Häresie Getaufte und der durch die Todsünde von der Kirche Getrennte in derselben Lage sind, so ist auch der Ritus bei der Aufnahme des Konvertiten derselbe wie bei der Rekonziliation des Büßers, nämlich die Handauflegung zur Mitteilung des Hl. Geistes. De bapt. c. Donat. 5,33: Itaque sicut potest baptisma esse et unde se aufert Spiritus sanctus, ita potest esse baptisma, ubi non est ecclesia. Manus autem impositio si non adhiberetur ab haeresi venienti, tamquam extra omnem culpam esse iudicaretur: propter *caritatis autem copulationem*, quod est maximum donum Spiritus sancti . . . manus haereticis correctis imponitur.

[2]) Qui enim ligatur, a vestro consortio separatur; et cum a vestro consortio separatur, a vobis ligatur; et quando reconciliatur, a vobis solvitur. Tract. sive serm. inediti, *Morin* 16,2. Vgl. De bapt. c. Donat. 3,23: Solvitur, qui cum columba fecerit pacem, et ligatur, qui cum columba non habet pacem, sive aperte foris sit sive intus esse videatur.

[3]) In ep. Jo ad Parth. 6,10; vgl. *Mausbach* II 120 A. 3.

negativen Moments unterscheidet sich Augustins Auffassung von der pelagianischen. *Adam*, der dem Kirchenvater eine „Zerspaltung der Rechtfertigung in eine positive, göttlicherseits erfolgende Auferbauung und in einer negativen, kirchlicherseits erfolgenden Nachlaß der Bußhaft" unterschiebt, muß demgemäß bemängeln, daß „so der Begriff der remissio wieder bedenklich ausgehöhlt und in die Nähe jener juristischen Formulierung gerückt wurde, welche Augustin der pelagianischen Vergebungslehre zum Vorwurf gemacht hatte" (48). Allein der Vorwurf trifft nur die falsche Ausdeutung, nicht den augustinischen Begriff der remissio selbst.

Ist der Hl. Geist das Prinzip der Sündenvergebung in der Kirche, dann kann von einem Gegensatz zwischen kirchlicher und göttlicher Kausalität bei dem Sündenvergebungsprozeß in dem Sinne keine Rede mehr sein, als ob die eine der anderen Abbruch tue. Augustinus hatte daher keinen Grund, etwa im Kampf gegen die Pelagianer den Inhalt der kirchlichen Vergebungsgewalt zugunsten der göttlichen Gnadenwirksamkeit einzuengen (Vgl. oben 228). Dagegen sah er sich in dem Donatistenstreit genötigt, den Begriff der kirchlichen Vergebung mit seiner Verbindung von göttlicher und kirchlich-ministerieller Wirksamkeit klarzulegen und zu begründen. Die Theorie, die er hier entwickelt und die für das Verständnis des solvere von wesentlicher Bedeutung ist, hat bei *Adam* (§ 11 Nr. 3 S. 99 ff) eine zutreffende Darstellung gefunden, so daß ich mich im allgemeinen darauf beschränken kann, die wichtigsten Gedanken daraus wiederzugeben.

Mit Cyprian und den Donatisten lehrt Augustinus, daß es der Hl. Geist ist, der die Sünde vergibt, daß ferner der Hl. Geist nur in der wahren Kirche ist und daß deswegen eine Sündenvergebung außerhalb dieser Kirche nicht in Frage kommt. Vermittler der Sündenvergebung ist hier wie dort der kirchliche minister. In welch innerem Zusammenhang steht nun der minister mit dem Hl. Geist, wenn dessen Wirksamkeit an das kirchliche ministerium, d. i. die Spendung des Sakraments geknüpft ist? Cyprian und die Donatisten verlangten, der Bischof

müsse persönlich Träger des Hl. Geistes sein, um dessen Gnade mitteilen zu können. Nur ein heiliger Bischof könne daher Sünden vergeben[1]). Augustinus lehnt diese Auffassung scharf ab. Sie annehmen, hieße seine Hoffnung auf Menschen, nicht auf Gott setzen. Außerdem gefährde sie die Sicherheit des ganzen kirchlichen Heilswirkens, da niemand die zuverlässige Gewähr für die persönliche Heiligkeit eines Menschen haben könne (C. lit. Pet. 2,11). Deswegen ist festzuhalten: nicht das meritum des Spenders, „sondern Christus gibt jedem Sakrament die wirksame Kraft" (*Adam* 100). Auf diese Weise ist die Wirksamkeit des Sakraments unabhängig von dem sittlichen Zustand des minister. Dieser mag selbst die Gnade des Hl. Geistes durch Trennung von der Kirche oder durch eine schwere Sünde verloren haben; das „ius dandi" (sacramentum) bleibt ihm kraft der einmal erteilten Ordination, die ebenso ein Sakrament wie die Taufe ist. So wenig er „baptismum amittere potest", so wenig „ius dandi potest amittere. Utrumque enim sacramentum est" (c. ep. Parm. 2, 13, 28).

Dieses ius dandi ist keineswegs schon die direkte Sündenvergebungsgewalt. Augustinus scheidet streng zwischen dem visibile ministerium und der invisibilis gratia. Nur das äußere Sakrament spendet der kirchliche minister kraft seiner unverlierbaren Jurisdiktionsgewalt, die Gnadenwirkung des Sakraments geht unmittelbar zurück auf Gott. — Allein hat Christus nicht nach Mt 18,18 die Lösegewalt den Menschen übertragen? Die Antwort auf diesen donatistischen Einwand lautet: Der Herr hat seinen Gläubigen den Hl. Geist gegeben, und dieser ist es, der durch sie die Sünden nachläßt. Deus habitat in templo sancto suo, hoc est in sanctis suis fidelibus, in ecclesia sua: per eos dimittit peccata, qui viva templa sunt" (Serm. 99,9). Also die Gläubigen, die den Hl. Geist besitzen, die sancti, sind die Träger der Sündenvergebungsgewalt, weil in ihnen der Hl. Geist wirkt. Die Kirche der

---

[1]) Ep. Cypr. 69,11: per eos solos posse peccati dimitti, qui habent Spiritum sanctum.



Heiligen, die columba unica, pudica et sancta (De bapt. c. Don. 6,5) ist es, die bindet und löst. Columba ligat, columba solvit. Als Repräsentant der sancti, und nicht des kirchlichen Amtstums, hat Petrus die Schlüsselgewalt erhalten: Omnibus igitur sanctis ad Christi corpus inseparabiliter pertinentibus ... ad liganda et solvenda peccata claves regni caelorum primus apostolorum Petrus accepit ... quoniam nec ipse solus, sed universa ecclesia ligat solvitque peccata (In Jo. tr. 124,7). Nur den bonis et sanctis et iustis, id est non tantum secundum operationes munerum Dei bonis malisque communes, sed etiam secundum intimam et supereminentem caritatem Spiritum sanctum habentibus ... Dominus dicit: Si cui dimiseritis peccata, dimittuntur ei... (De bapt. c. Don. 6,5).

Die eigentliche Wirkursache der Rechtfertigung ist also nicht das sacramentum an sich, sondern der Eintritt in die organische Lebensgemeinschaft mit der Kirche der Heiligen, deren besonderes Prinzip der Hl. Geist ist. Der Hl. Geist als das vinculum pacis per connexionem caritatis gießt die Liebe in die Herzen der Gläubigen und die Liebe tilgt die Sünden[1]).

Wenn aber so die sancti oder deutlicher der Hl. Geist in den sancti die Sünden vergibt, welche Bedeutung bleibt dann noch der Tätigkeit der kirchlichen ministri, denen Augustinus das Binden und Lösen doch ebenso ausdrücklich zueignet? *Adam* gibt die richtige Antwort: es handelt sich um zwei „Gedankenreihen, die sich nicht etwa feindselig begegnen, sondern vielmehr einheitlich zusammenordnen. Je nach dem Zusammenhang hebt Augustinus die eine oder die andere Art von Ursächlichkeit hervor. Die der ministri ist eine rein äußere, sie ist das, was die spätere Theologie causa instrumentalis nannte. Die Ursächlichkeit der sancti dagegen wurzelt in der Kraft des Hl. Geistes, die sie durchlebt; sie ist mit der Gottes selbst identisch und darf demnach als das angesprochen werden, was späterhin als causa principalis bezeichnet wurde“ (104).

---

[1]) In Jo tr. 119,4: Ecclesiae caritas, quae per Spiritum sanctum diffunditur in cordibus nostris, participum suorum peccata dimittit.

Näherhin besteht die Wirkung des priesterlichen Lösens in der Wiedervereinigung mit der Kirche, und zwar nicht nur mit der äußeren Kirchengemeinschaft, sondern auch mit der gnadenspendenden ecclesia spiritus oder der Gemeinschaft der sancti. Augustinus sieht in der Herrschaft, welche die praepositi ecclesiae ausüben, das tausendjährige Reich der Apokalypse verwirklicht, das sich über die diesseitige und die jenseitige Kirche erstreckt. Wen sie hier in die Gemeinschaft des Leibes Christi aufgenommen haben, gehört auch dort zu ihm; sonst hätte es ja keinen Sinn, ad eius in periculis baptismum currere, ne sine illo finiatur haec vita, nec ad reconciliationem, si forte per paenitentiam malamve conscientiam quisque ab eodem corpore separatus est (De civ. Dei 20, 9,2). Die sakramentale Gewalt des Priesters ist der unentbehrliche Schlüssel, der den Einlaß in die Kirche Christi gewährt. Mag es sich auch um einen clericus malus, reprobus et fictus handeln, sofern er nur katholisch ist, nimmt er gültig in die Kirche auf. Die Mitteilung des Hl. Geistes vermag er zwar nicht direkt zu bewirken, aber sie tritt ohne weiteres ein, wenn der Aufgenommene aufrichtige Bußgesinnung mitbringt[1]). Es verhält sich mit der kirchlichen Rekonziliation genau so wie mit der Taufe. Hier wie dort bringt die kirchlich-sakramentale Handlung nicht aus sich die Gnadenwirkung hervor, ist aber unerläßlich, um den Menschen der Gemeinschaft der sancti als der causa principalis der Rechtfertigung einzuverleiben. Wie aber Augustinus die Taufe trotzdem schlechthin als das Sakrament der Sündenvergebung bezeichnet, so dürfen wir mit Fug und Recht auch der kirchlichen Lösetätigkeit bei der Buße sündenvergebende Kraft beilegen, obschon sie ihr nur mittelbar zukommt. Daher besteht unsere frühere Ausführung, wonach das solvere die Sündenvergebung ihrem vollen Begriff nach bewirkt, durchaus zu Recht; es muß nur die Kausalität richtig bestimmt werden als instrumen-

[1]) Serm. 71,37: Ad quam congregationem etiamsi per malum clericum, sed tamen catholicum ministrum, reprobum et fictum aliquis accesserit corde non ficto, in ipso sancto Spiritu remissionem accepit peccatorum.

talis gegenüber der causa principalis. Die beiden Kausalitäten der sancti und der praepositi ecclesiae konkurrieren nicht etwa mit einander, als ob jeder nur ein Teil der Wirkung zukäme, sondern die letzte ist der ersten untergeordnet; beide aber haben als Ziel die remissio peccatorum im Vollsinne. Der Begriff remissio ist derselbe, ob er ausgesagt wird als unmittelbare Wirkung der sancti oder als mittelbare der praepositi.

Ich mache diese Feststellung, weil sie ein neuer Beweis dafür ist, daß der kirchlichen remissio nicht, wie *Adam* will, ein rein negativer Charakter im Sinne eines bloßen Straferlasses zukommt. Die aus der Gemeinschaft der sancti fließende Rechtfertigung ist offensichtlich positiver Art: Mitteilung des Hl. Geistes, Eingießung der caritas, die nicht nur die Sünde tilgt, sondern auch ein neues, gottgefälliges Leben in dem Menschen schafft. Die kirchliche Vergebung aber ist nichts anderes als das Mittel zu demselben Ziel. Entweder erreicht sie dies Ziel — wenn die sittliche Vorbedingung beim Sünder gegeben ist — und bewirkt dann instrumentaliter die volle Rechtfertigung, oder sie bleibt eine leere Form ohne jede Gnadenwirkung, wenn das Komplement ihrer Wirksamkeit, die connexio caritatis, nicht hinzukommt. Die positive Wirkung der Rechtfertigung setzt den kirchlichen Löseakt ebenso voraus, wie sie umgekehrt auch den Erlaß der ewigen Strafe ohne weiteres nach sich zieht. Die Annahme eines Zustandes der Rechtfertigung, in dem der Mensch durch die caritas innerlich erneuert, aber gleichwohl noch der ewigen Strafe verfallen ist, hat in dem System des Kirchenlehrers keinen Anhaltspunkt[1]).

---

[1]) Wie die Rechtfertigung in ihrem ganzen Umfange das Produkt sowohl der kirchlich-amtlichen wie der mystisch-spirituellen Kausalität ist, zeigt treffend folgende Beschreibung der Taufwirkung bei den unmündigen Kindern: Abluti per sacramentum caritatemque fidelium ac sic incorporati Christi corpori, quod est ecclesia, reconciliantur Deo, ut in illo vivi, ut salvi, ut liberati, ut redempti, ut illuminati fiant; unde nisi e morte, vitiis, reatu, subiectione, tenebris peccatorum? (De pecc. mer. et rem. 1,39). Also das Sakrament und die caritas fidelium bewirken zusammen die Abwaschung von

In der Wirkung der Rekonziliation als der Eingliederung in die organische Lebensgemeinschaft mit dem Hl. Geist ruht dem Gesagten zufolge die sakramentale Bedeutung des solvere. Dadurch, daß der kirchliche minister ohne Rücksicht auf seine persönlich sittliche Beschaffenheit durch amtliche Ausübung der Schlüsselgewalt dem Sünder die Gemeinschaft mit der Kirche als dem Leibe Christi objektiv vermittelt, bewirkt er ex opere operato die Sündenvergebung, nicht zwar als causa principalis, aber als causa instrumentalis[1]). In diesem Kernpunkt

---

der Sünde, die Eingliederung in den Leib Christi und damit die Wiederbelebung sowie die Befreiung von den verschiedenen Folgen der Sünde einschließlich des Reats.

[1]) Nach *Adam* gewinnt das solvere des minister seinen sakramentalen Gehalt nicht als Rekonziliation, sondern als Aufhebung der Genugtuungspflicht. Das Binden des Sünders vollzog sich in der Auflage des satisfactio congrua, und „das Lösen konnte naturgemäß in nichts anderem bestehen als in der autoritativen Erklärung, daß die satisfactio congrua geleistet sei“ (46). „Unmittelbar betraf das solvere die Lösung von der Bußverpflichtung. Insofern aber in Augustins Betrachtungsweise die Einlösung der satisfactio eben jenes vinculum reatus beseitigt, mit dem auch der resuscitatus noch „ein wenig“ (parum) gebunden ist, bringt die Lösung von der Genugtuungspflicht auch mittelbar die Befreiung vom reatus und damit von der Sünde“ (47). Richtig ist, daß die Befreiung von der Bußverpflichtung auch unter den Begriff des Lösens fällt und daß die Leistung der Genugtuung eine Vorbedingung des Lösens ist. Aber keineswegs trifft es zu, daß für Augustinus die Einlösung der satisfactio das vinculum reatus beseitigt, die causa efficiens der Vergebung ist. Diese Auffassung findet sich allenfalls bei Cyprian in seiner das juristische Moment mehr in den Vordergrund rückenden Beurteilung des Sündenvergebungsprozesses (Vgl. *Poschmann*, ZkTh 37 [1913] 249 ff.). Für Augustinus ist der Sündenerlaß wesentlich Wirkung der in freiem Erbarmen verzeihenden göttlichen Gnade; die Meinung, als ob der Reue und dem Genugtuungswerk als solchem sündentilgende Kraft zukomme, weist er mit aller Entschiedenheit zurück: reatum apertissime Deus tollit homini dando indulgentiam, non sibi ipse homo agendo paenitentiam (Op. imp. c. Jul. 6,19; vgl. oben 215). Das Lösen, dem die Aufhebung des Reats ausdrücklich als Wirkung zugeschrieben wird (Serm. 98,6), kann also nur in jenem kirchlichen Akt zu suchen sein, der die göttliche Vergebung als causa instru-

der Bußlehre weicht Augustinus nicht im geringsten von der traditionellen Auffassung ab. Er hält nicht nur die Sakramentalität des kirchlichen solvere mit aller Entschiedenheit fest, sondern auch dessen Inhalt. Es ist daher falsch, wenn *Adam* ihm eine Verkennung des kirchlich-sakramentalen Anteils im Werk der Vergebung imputiert und abschließend bemerkt: „Seine Theorie wurde dem von der kirchlichen Theorie festgehaltenen Vollsinne des evangelischen remittere und solvere nicht gerecht“ (49).

Worin Augustinus sich von der Tradition entfernt und eine Sondertheorie vertritt, das ist lediglich die Art und Weise, wie er die kirchliche Vermittlung oder die causa instrumentalis in Beziehung setzt zur göttlichen Ursächlichkeit oder zur causa principalis der Sündenvergebung. Im Kampfe gegen die donatistische Überspannung des kirchlichen Amtstums weist er nicht nur die cyprianisch-donatistische Vorstellung zurück, wonach der kirchliche minister kraft seines persönlichen Geistesbesitzes die Voll-

---

mentalis herbeiführt, und das ist nicht die Aufhebung der Bußverpflichtung, sondern die Rekonziliation als Eingliederung in die gnadenwirkende kirchliche Gemeinschaft. — Für diese Auffassung des Lösens spricht auch die Tatsache, daß nicht nur die Ausdrücke ligare und solvere mit excommunicare und reconciliare gleichgesetzt werden (Vgl. In Jo tr. 50,12: Cum excommunicat ecclesia, in caelo ligatur excommunicatus; cum reconciliatur ab ecclesia, in caelo solvitur reconciliatus), sondern auch der Inhalt des Begriffs solvere, wie gezeigt, immer wieder in diesem Sinne erläutert wird. Gewiß nennt Augustinus die Büßer schlechthin ligati (*Adam* 46); aber sie sind gebunden nicht nur und nicht in erster Linie durch die ihnen auferlegte kirchliche Buße, sondern, wie *Adam* zugibt, vor allem durch die Exkommunikation. Diese tritt aber tatsächlich nicht erst nach der kirchlichen Sentenz ein, sondern besteht schon auf Grund der Sünde, der mala conscientia (De civ. Dei 20, 9,2). Also nicht die auferlegte Buße, sondern die Sünde selbst bindet den Menschen und wehrt ihm den Zutritt zur Gnadengemeinschaft (Vgl. Serm. 393: ligamentum, quo erat constrictus et a Christi corpore separatus), die Befreiung von der Sünde löst ihn. — Auch in der Deutung des Lazaruswunders erscheint übrigens der zum Leben erweckte Sünder von vornherein als ligatus, noch ehe von der Auferlegung einer kirchlichen Buße die Rede ist.

macht der Gnadenspendung habe, sondern auch die **Idee der Stellvertretung**, wonach der Priester unmittelbar im Namen Christi kraft der ihm von diesem übertragenen Vollmacht die Sünden nachläßt. Ausdrücklich erklärt er gegenüber dieser Vorstellung, die bereits *Ambrosius* gegen die Novatianer vertreten hatte (De paen. 1,8; s. *Adam* 106 A. 1): hoc noluit (Christus) ideo, ut in illo spes esset baptizatorum, a quo se baptizatos agnoscerent (In Jo tr. 5,7; *Adam* 102). So löst er denn das Problem in der originellen Weise, daß er als die eigentlichen Träger der Schlüsselgewalt die Kirche der Heiligen, die sancti, hinstellt, während er dem Priester, soweit er wenigstens äußerlich der Kirche angehört, die sakramentale Gewalt zueignet, dem Sünder die Aufnahme in die sündentilgende Gnadengemeinschaft der Kirche zu vermitteln. Er nimmt dabei eine Mittelstellung ein zwischen dem Donatismus und der offiziellen Kirchenlehre. Mit jenem hält er an dem tertullianischen Prinzip fest, daß nur die „ecclesia Spiritus delicta donat" und daß die Sündenvergebung ausschließlich in der wahren Kirche möglich ist; mit dieser lehrt er die Objektivität der sakramentalen Vermittlung der Sündenvergebung oder deren Unabhängigkeit von der sittlichen Verfassung des minister. Fassen wir danach im Sinne Augustins rein theoretisch die sakramentale Lösetätigkeit des Priesters für sich ins Auge, dann bleibt sie allerdings weit hinter ihrer traditionell-kirchlichen Bewertung zurück, da ihr direkt gar keine Gnadenwirkung zukommt; betrachten wir sie dagegen praktisch in Verbindung mit der Gnadengemeinschaft der Kirche, die sie unfehlbar bewirkt, wofern der Sünder die erforderliche Disposition aufweist, dann hat sie genau dieselbe Wirkung wie das Lösen kraft übertragener Amtsvollmacht. Der Umstand, daß die Sündenvergebung hier direkt, dort indirekt aufgefaßt wird, ändert nichts an der Wirkung selbst und nichts an der Bedeutung des Aktes, der sie hervorbringt.

4. Die Heilsnotwendigkeit des Sakraments

Für Augustinus steht es fest: außerhalb der Kirche gibt es kein Heil. Den Heiligen Geist und mit ihm die

Sündenvergebung erlangt der Mensch nur durch Anschluß an die Gemeinschaft der Heiligen und der Weg zu dieser führt durch die sichtbare Kirche, die durch die Taufe oder die Rekonziliation dem Sünder erschlossen wird. Es fragt sich nun: Ist die Notwendigkeit dieser äußeren, kirchlich-sakramentalen Vermittlung eine absolute, auf innerer Ordnung beruhende, oder bezeichnet sie nur den normalen Gang des Rechtfertigungsprozesses, so daß sie die Möglichkeit auch einer unmittelbaren Begnadigung durch Gott offen läßt? Die Frage ist von Bedeutung einmal für die Beurteilung des Loses jener Menschen, die ohne ihre Schuld nicht zur Taufe oder Rekonziliation gelangen, dann aber auch zur theoretischen Beleuchtung des Rechtfertigungsprozesses selbst.

So nachdrücklich nun der Kirchenvater die Notwendigkeit der sakramentalen Vermittlung betont, so fern liegt es ihm, das Wirken des Hl. Geistes absolut an diese Vermittlung zu binden. Qui dimittit per hominem, potest dimittere et praeter hominem. Neque enim minus idoneus est per se dare, qui potest per alium dare (Serm. 99,10). Beispiele für ein solch unmittelbares Wirken bietet ihm die Apostelgeschichte. Schon die Herabkunft des Hl. Geistes am ersten Pfingstfest vollzog sich per nullius manus impositionem. Ebenso kam der Hl. Geist auf den vom Diakon Philippus getauften Kämmerer der Königin Kandake, ohne daß ihm die Apostel die Hände aufgelegt hätten, wie sie es bei den von demselben Philippus getauften Samaritanern getan[1]). Am deutlichsten spricht das Beispiel des Hauptmanns Kornelius: Adhuc loquente Petro, non dico nondum imponente manum, sed nondum etiam baptizante ... venit Spiritus sanctus, implevit Cornelium, implevit eos, qui cum illo erant (Serm. 99,12).

In solchen Zeugnissen der Schrift ist grundsätzlich die Möglichkeit einer unmittelbar gewirkten Rechtfertigung gewährleistet. Daraufhin trägt Augustinus denn auch kein

---

[1]) Serm. 99,11: Impleto baptismatis mysterio et sacramento, ne hominum putaretur donum Spiritus sancti, non exspectatum est sicut tunc, ut venirent apostoli, sed continuo venit Spiritus sanctus.

Bedenken, eine solche anzunehmen für Fälle, wo der Empfang des Sakraments physisch unmöglich ist. Es kommen da vor allem in Betracht die Katechumenen, die plötzlich sterben, ohne daß sie noch vorher die Taufe empfangen können. Das Beispiel des reuigen Schächers zeigt, daß nicht nur der Tod um Christi willen, sondern auch bloßer Glaube und aufrichtige Bekehrung (fides conversioque cordis) den Mangel der Taufe ersetzen können, si forte ad celebrandum mysterium baptismi in angustiis temporum succurri non potest (De bapt. c. Don. 4,29). In diesem Falle tritt das Schriftwort Röm 10,10 in Kraft: „Corde creditur ad iustitiam, ore autem confessio fit ad salutem". Durch die Möglichkeit einer solch außersakramentalen Begnadigung wird indes die Bedeutung und die Notwendigkeit des Sakraments nicht berührt. Nemo debet in quolibet provectu interioris hominis, si forte ante baptismum usque ad spiritualem intellectum pio corde profecerit, contemnere sacramentum, quod ministrorum opere corporaliter adhibetur, sed per hoc Deus hominis consecrationem spiritualiter operatur. Deswegen bleibt die Taufe in jedem Falle pflichtmäßig, auch wenn die Rechtfertigung einmal schon vorher eingetreten ist. Auch Kornelius mußte sie trotz vorausgegangener Mitteilung des Hl. Geistes empfangen. Hätte er sich geweigert, dann hätte er sich der Verachtung des Sakraments schuldig gemacht (Ebd. 4,32). So bleibt die Wirksamkeit des Sakraments, auch wenn es im Notfall äußerlich nicht gespendet werden kann, gewahrt; es wirkt unsichtbarerweise: impletur invisibiliter, cum mysterium baptismi non contemptus religionis, sed articulus necessitatis excludit (Ebd. 29). Die spätere Theologie spricht in demselben Sinne von der Notwendigkeit des votum sacramenti und von der Begierdetaufe[1]).

Wie bei der Taufe, so liegt die Sache auch bei der Rekonziliation. Auch hier muß im normalen Verlauf Herzensbekehrung und kirchliche Vermittlung zusammen-

[1]) Näheres darüber, besonders über die Wechselbeziehung der geistigen und der sakramentalen Gnadenvermittlung bei *Mausbach* II, 323 ff.

wirken. Daß es ohne aufrichtige Buße keine Verzeihung gibt, ist selbstverständlich. Ebenso darf sich aber bei den schweren Sünden, die vom Leibe Christi trennen, niemand mit einer persönlichen Buße begnügen. Nemo sibi dicat: Occulte ago, apud Deum ago; novit Deus, qui mihi ignoscat, quia in corde meo ago. Ergo sine causa dictum est: „Quae solveritis in terra, soluta erunt et in caelo?" Ergo sine causa sunt claves datae ecclesiae Dei? Frustramus evangelium, frustramus verba Christi? (Sermo 392,3). Das Gebot Christi verpflichtet also ebenso zur Inanspruchnahme der Schlüsselgewalt wie zur Taufe.

Die Parallele zur Taufe legt es aber auch ohne weiteres nahe, daß im Notfall die äußere Rekonziliation durch die innere Gesinnung ersetzt werden kann. Die Lage des getauften Sünders, wenn er wahrhaft bußfertig ist, ist ja im Hinblick auf die herzustellende Verbindung mit der Kirche günstiger als die des Katechumenen, weil jener die Taufe besitzt, das „Fundament" der Rechtfertigung, auf dem sich die Vergebung auch der späteren Sünden aufbaut[1]). Es wäre ungereimt, wenn der schuldlose Mangel der Rekonziliation den Eintritt in das Himmelreich verhindern sollte, wo es der Mangel der Taufe nicht tut.

Meines Wissens findet sich bei Augustinus keine direkte Bestätigung dieses Schlusses; wohl aber gibt er deutlich zu verstehen, daß er nicht gesonnen ist, den Kreis der unsichtbaren Kirche der Heiligen unter allen Umständen auf den Bereich der äußeren Kirchengemeinschaft zu beschränken. Lehrreich ist in dieser Beziehung zunächst seine Beurteilung der Häretiker und Schismatiker. Weil von der Kirche getrennt, stehen sie außerhalb der Gnade; ihr Sakrament wirkt nicht das Heil, sie können nicht selig werden. Allein dieses schroffe Urteil, wenn wir ihm auch immer wieder begegnen, gilt grundsätzlich nur von der subjektiv schuldbaren Häresie. Der Kirchenvater hat dabei Leute im Auge, die entweder von

---

[1]) Ep. ad Rom. exp. inch. 19; vgl. ep. 185,39: Quidquid ab eis, qui post acceptum baptismum hic vivunt, infirmitate humana contrahitur quarumcumque culparum, propter ipsum lavacrum dimittitur.

der katholischen Kirche abgefallen sind oder aus sündhaftem Eigensinn und Rechthaberei hartnäckig gegen die kirchliche Einheit ankämpfen. Diese Eigenschaften, die letzthin auf den Mangel an der die Einheit begründenden Liebe zurückzuführen sind, machen ihm das Wesen des Häretikers aus, und wenn er als offizieller Vertreter der Kirche die Häretiker bekämpft, dann stehen sie ihm normalerweise als Träger jenes die Liebe verneinenden Geistes gegenüber; dabei ist es nicht seine Sache zu untersuchen, inwieweit der Einzelne etwa wegen Mangel an richtiger Erkenntnis schuldlos ist[1]). Bereitwilligst aber gibt er die Möglichkeit eines schuldlosen Irrtums zu und geht sogar so weit, daß er für einen solchen Fall den Begriff der Häresie gar nicht anwenden will. Qui sententiam suam quamvis falsam atque perversam nulla pertinaci animositate defendunt, praesertim quam non audacia praesumptionis suae pepererunt, sed a seductis atque in errorem lapsis parentibus acceperunt, quaerunt autem cauta sollicitudine veritatem, corrigi parati, cum invenerint: nequaquam sunt inter haereticos deputandi (Ep. 43,1)[2]).

Sind aber die schuldlos Irrenden keineswegs Häretiker, dann sind sie trotz der äußeren Trennung Kinder der wahren Kirche, die sie dem Herrn zwar nicht durch ihren eigenen Schoß, aber durch den Schoß der häretischen Gemeinschaft geboren hat, wie Sara dem Abraham durch Agar Kinder gebar: tales in Dei populo generantur; Sara quidem, sed per Agar. Item boni spirituales, quando evangelizantibus vel baptizantibus carnalibus generantur, Lia quidem vel Rachel iure coniugali eos, sed per ancillarum uterum parit (De bapt. c. Don. 1,25). Offenbar sind diese äußerlich der Häresie angehörenden „boni spirituales" in den Augen des Kirchenvaters wirklich gerechtfertigt; sie stehen in der innern Gemeinschaft der Kirche und sind in den Bereich der Gnadenwirksamkeit des Hl. Geistes einbezogen[3]).

---

[1]) Näheres darüber bei *Mausbach* II, 330 ff.

[2]) Vgl. De util. cred. 1; *Mausbach* II, 336 A. 2.

[3]) Vgl. De un. eccl. 73, wo es von Donatisten, die nach ge-

Wie mit dem Häretiker, so verhält es sich mit dem **katholischen Sünder.** Et semper ab illius ecclesiae, quae sine macula et ruga est, unitate divisus est, etiam qui congregationi sanctorum in carnali obduratione miscetur (Ebd. 1,26). Wie aber die rein äußere Zugehörigkeit zur Kirche dem Bösen nichts nützt, wie er trotzdem „draußen" ist, so bleiben die Guten in der Kirche, auch wenn sie ungerechterweise einmal äußerlich ausgeschlossen werden, sofern sie sich nur nicht zur Widersetzlichkeit gegen die Kirche hinreißen lassen[1]). Ein solcher Fall, daß gute Männer durch Umtriebe fleischlich gesinnter Menschen aus der kirchlichen Gemeinschaft herausgedrängt werden, ist nicht nur denkbar, sondern es fehlt auch nicht an Beispielen dafür. Von ihnen gilt: Hos coronat in occulto Pater, in occulto videns (De ver. rel. 6).

Danach ist es also nicht sowohl das äußere Getrenntsein von der Kirche als vielmehr, wie *Mausbach* (II 337), seine Untersuchung abschließend, mit Recht hervorhebt, ein Mangel der sittlichen Gesinnung, der Mangel der Liebe, was ebenso bei dem Häretiker wie bei dem sündigen Katholiken den Ausschluß von der inneren Gnadengemeinschaft der Kirche begründet. Umgekehrt muß dann auch **die Erneuerung der Liebe das zerrissene Band zwischen dem Sünder und dieser Gemeinschaft wieder knüpfen,** auch wenn er infolge äußerer Umstände trotz des besten Willens die kirchliche Rekonziliation nicht erlangen kann. Deren Bedeutung bleibt dabei ebenso gewahrt wie die Bedeutung der Taufe, wenn sie durch die sogenannte Begierdetaufe ersetzt wird. Sie ist unumgänglich notwendig, insofern sie bei Verlust des Heils niemand verschmähen und für überflüssig erachten darf, was einem „frustrare evangelium, frustrare verba Christi"

---

wonnener besserer Einsicht zur Kirche zurückkehren, heißt: ad catholicam pacem redierunt: **quod et antequam facerent, in tritico deputabantur.**

[1]) Ebd. 1,26: quia et cum aliqua vel perversitate vel necessitate hominum videntur expelli, ibi magis probantur, quam si intus permaneant, cum adversus ecclesiam nullatenus eriguntur, sed in solida unitatis petra fortissimo caritatis robore radicantur.

gleichkäme. Wer sich dagegen aufrichtig um sie bemüht, wird ihrer Wirkung teilhaft werden, auch wenn sie selbst ihm wegen plötzlichen Todes oder auch aus einem anderen Grunde[1]) versagt bleibt.

Soviel über die Möglichheit einer in besonderen Fällen eintretenden Sündenvergebung ohne sakramentale Vermittlung. Die Tatsache, daß die caritas, sofern sie wesentlich das Verlangen nach der kirchlichen Gemeinschaft in sich schließt, aus sich die Sünde tilgt, legt die weitere Frage nahe, wie wir uns im normalen Verlauf des Rechtfertigungsprozesses das Verhältnis der caritas als Ursache der Sündenvergebung zur kirchlich sakramentalen Vermittlung zu denken haben.

Wir haben früher das Sakrament als causa instrumentalis im Gegensatz zu der in den sancti sich auswirkenden Kraft des Hl. Geistes als der causa principalis der Sündenvergebung kennen gelernt (Oben 415). Die caritas ist nun nichts anderes als die unmittelbare Wirkung des Hl. Geistes, ja der Hl. Geist selbst. Heiliger Geist, Liebe, Sündenvergebung erscheinen als korrelate Begriffe. Ebenso wie es heißt: Caritas diffunditur per Spiritum sanctum (z. B. In Jo tr. 119,4), heißt es auf der anderen Seite: Spiritum sanctum habet, qui diligit (In Jo tr. 74,2) oder: secundum intimam et supereminentem caritatem Spiritum sanctum habemus (De bapt. c. Don. 6,5); und wiederum: per hanc dilectionem peccata solvuntur (In ep. Jo ad Parth 5,2). Der Hl. Geist ist das donum Dei und dieses donum ist nichts anderes als die gratia Spiritus sancti, qua liberamur a peccatis (Ep. ad Rom inch. exp. 11). Demgemäß ist die caritas nicht bloß unter dem Gesichtspunkt der sittlichen Leistung, sondern vor allem als der auf übernatürlichem Wege mitgeteilte Geist der Liebe zu fassen; sie ist dann ebenso wie der Heilige Geist causa principalis der Sündenvergebung. Die sakramentale Handlung ist demgegenüber nur das Instrument, das die Gemeinschaft der Liebe erschließt.

---

[1]) Von hier aus eröffnet sich m. E. auch ein Weg für das Heil der rückfälligen Sünder, denen die Kirche die Rekonziliation verweigert. Darüber weiter unten.

Wird aber die sündentilgende caritas — damit kommen wir zu der Schwierigkeit — normalerweise immer erst auf Grund der kirchlichen Rekonziliation verliehen? Der Sünder kann doch auch schon vorher von aufrichtiger Liebe erfüllt sein. Augustinus setzt diese Möglichkeit, wie später gezeigt werden soll, bei den rückfälligen Büßern ausdrücklich voraus (Ep. 152,2) und es ist nicht einzusehen, warum bei andern nicht dasselbe angenommen werden dürfte; die Psychologie des Bekehrungsprozesses spricht entschieden dafür. Wenn nun die caritas schon vor der Rekonziliation die Rechtfertigung bewirkt oder, was dasselbe ist, wenn Gott den Menschen auf Grund der caritas unmittelbar begnadet, welche Bedeutung bleibt dann der kirchlichen Rekonziliation?

Für *Adam* erledigt sich die Frage einfach, indem er die positive Seite der Rechtfertigung, die inspiratio caritatis, in den göttlichen Akt der suscitatio verlegt und dem kirchlichen solvere die negative Seite, den Erlaß der Strafe, vorbehält. Wir haben aber gesehen, daß diese Auffassung unhaltbar ist. Einerseits geht die Wirkung der suscitatio entfernt nicht so weit (S. oben 216 ff), anderseits ist das solvere die Instrumentalursache der Sündenvergebung ihrem vollen Inhalte nach; es bewirkt wesentlich die Aufhebung der Exkommunikation als des Hindernisses, das den Sünder von der gnadenwirkenden kirchlichen Gemeinschaft trennt. Zudem besteht die Schwierigkeit nicht nur bezüglich des Bußsakraments, sondern ebenso bezüglich der Taufe, da auch hier das eigentlich rechtfertigende Moment die in der caritas sich auswirkende innere Gemeinschaft mit der Kirche ist und die sakramentale Handlung ebenfalls nur instrumentale Bedeutung hat; es müßte also auch die Taufwirkung als solche sich auf den äußern Erlaß der Strafe beschränken, was sicher nicht der Auffassung des Kirchenvaters entspricht (Vgl. *Mausbach* II, 120 A. 3).

In Wirklichkeit finden sich bei Augustinus hinsichtlich des Verhältnisses zwischen der Rekonziliation und der caritas zwei verschiedene, nicht ausgeglichene Vorstellungen. Das eine Mal erscheint die kirchliche Gemeinschaft als Ursache der caritas, das andere Mal ist es die

von Gott unmittelbar bewirkte caritas als persönlich sittliche Leistung, die umgekehrt aus sich die innere Verbindung mit der Kirche herbeiführt. Im letzteren Falle verliert die Rekonziliation als Schlüssel zur kirchlichen Gnadengemeinschaft naturgemäß ihre Bedeutung; sie bleibt dann nur noch ein äußerer Akt, dessen Notwendigkeit lediglich durch die positive Anordnung Christi begründet ist. Nur für außerordentliche Fälle greift indes der Kirchenvater auf diese Auffassung zurück; der normalen Bußpraxis legt er die andere Vorstellung zu Grunde, wonach das kirchliche Lösen effektiv die rechtfertigende caritas herbeiführt. Die entsprechende sittliche Disposition des Büßers wird dabei vorausgesetzt. Die Frage, inwieweit diese Disposition aus sich, abgesehen von der kirchlichen Vermittlung, oder was dasselbe ist, inwieweit Gott auf auf Grund der Disposition unmittelbar die Gnade wirkt, lag außerhalb seiner Blickweite. Es genügte ihm, die Notwendigkeit sowohl des einen wie des andern zu betonen: Aufrichtige Bußgesinnung und kirchliche Schlüsselgewalt, der innere Faktor der Gnade und der äußere Faktor der sakramentalen Handlung müssen zusammenwirken, damit die Sündenvergebung zustande kommt. Weiter ging, wie *Schmoll*[1]) zutreffend bemerkt, „die Problemstellung für die ältere Theologie überhaupt nicht, weil sie die Wirksamkeit eines Sakraments spekulativ oder abstrakt zu erörtern keinen Anlaß hatte".

Was insbesondere Augustinus angeht, so stand weder in den pelagianischen noch in den donatistischen Erörterungen jene Frage zur Diskussion. Dort handelte es sich um das Verhältnis zwischen göttlicher Gnade und persönlichem Verdienst, hier drehte sich der Streit zwar um die kirchliche Gnadenvermittlung, aber es galt nicht, ihre Wirksamkeit abzugrenzen gegen das unmittelbare Gnadenwirken Gottes, sondern die Art und Weise dieser Wirksamkeit näher zu bestimmen durch scharfe Scheidung der ministeriellen, rein sakramentalen Kausalität des kirchlichen Amtstums und der die Gnade unmittelbar bewirkenden

---

[1]) Die Bußlehre der Frühscholastik, München 1909, S. 6.

Kausalität der Gemeinschaft der sancti. Augustinus stellt zwar auch hier immer wieder die Sündenvergebung als ein Reservatrecht Gottes hin, aber nur in dem Sinne, daß Gott es ist, der durch die Kirche die Gnade wirkt, nicht so, als ob er das göttliche Gnadenwirken getrennt von der kirchlichen Vermittlungstätigkeit betrachten wollte. Seine Frage: Quid prodest ecclesia, si iam confessor voce Dominica resuscitatus prodit? (Serm. 67,3) ist weder antipelagianisch noch antidonatistisch bestimmt. Sie dient vielmehr lediglich der seelsorglichen Unterweisung und soll zeigen, daß die göttliche Erweckungstat und die durch sie eingeleitete private Buße nicht genügen, sondern daß die schwere Sünde notwendig durch die Schlüssel der Kirche gelöst werden müsse. Über die Feststellung des Majestätsrechts Gottes in bezug auf die suscitatio einerseits und der Notwendigkeit des kirchlichen Lösens anderseits geht er denn auch bei der so häufigen Deutung des Lazaruswunders wesentlich nicht hinaus.

Die nähere Lösung des Problems, inwieweit die Sündenvergebung als Mitwirkung des subjektiven und inwieweit als Wirkung des sakramentalen Faktors der Buße anzusehen sei, hat Augustinus der späteren Theologie überlassen. Die Frage mußte sich sofort aufdrängen, als die Frühscholastik damit begann, die Wirksamkeit des Bußsakramentes spekulativ zu erörtern. Tatsächlich ist die Frage seit dem 11. Jahrhundert Gegenstand der lebhaftesten Kontroverse und hat die Theologen jahrhundertelang beschäftigt. Die Lösung wird bis Thomas mehr oder weniger in der Richtung gesucht, daß man die Wirkursache der Sündenvergebung in die contritio verlegt und der kirchlichen Lossprechung allenfalls noch die Bedeutung eines Nachlasses der Sündenstrafe (der ewigen oder auch nur der zeitlichen) beimißt, noch häufiger aber — die Meinung beherrscht seit dem Lombarden die Theologie fast ein Jahrhundert hindurch — ihr einen bloß deklaratorischen Charakter beilegt und in ihr ein bloßes Zeichen der durch die contritio bewirkten Sündenvergebung erblickt (S. *Schmoll* 157 ff, *Adam* 50 ff).

Adam sieht nun in dieser Entwicklung der Bußlehre nur die konsequente Weiterführung des augustinischen Satzes von der propria maiestas Dei suscitantis; durch die zu scharfe Betonung des Majestätsrechts Gottes auf Kosten des sakramentalen Faktors hätte der Kirchenvater die Entwicklung in ein falsches Geleise geführt. Tatsächlich ist es immer wieder die von ihm beliebte Deutung des Lazaruswunders, mit der die Theologen ihre Lehre, daß Gott den Sünder schon vor der kirchlichen Lossprechung auf Grund der contritio rechtfertige, zu begründen suchen. Sie faßten also Augustins Lehre von der allein belebenden Kraft der göttlichen suscitatio in demselben Sinne auf, wie es *Adam* in seiner Untersuchung tut. Naturgemäß erblickt dieser darin eine willkommene Bestätigung seiner Auslegung. Hätte Augustin, schreibt er, nicht tatsächlich jene Auffassung gehabt, „so wäre es unbegreiflich, daß so viele und bedeutende Geister, deren Exegese noch nicht durch die erst viel später erfolgenden kirchlichen Entscheidungen bestimmt wurde, Augustins Hauptsatz von der propria maiestas Dei suscitantis so einhellig festhalten konnten, wie sie ihn tatsächlich festgehalten haben“ (56).

Dies Urteil geht indes zu weit. Man tut den scholastischen Theologen kein Unrecht, wenn man sagt, daß sie größer waren in der materiellen als in der kritischen Verwertung der Patristik. Sie benützten das Traditionsgut, wo es ihrem Zweck zu entsprechen schien, ohne zu ängstlich nach dem Sinn zu forschen, in dem die Väter ihre Aussage gemacht hatten. So war es auch in der Bußlehre. Das in Rede stehende Problem, worin das eigentlich sündentilgende Moment bei der Buße liege, war, wie gezeigt, in der Eigenart der kirchlichen Buße mit ihrem Zusammenwirken des subjektiven und des sakramentalen Faktors sachlich begründet und verlangte mit dem Einsetzen der Spekulation über die sakramentale Wirksamkeit gebieterisch eine Lösung. Nun schien die Erklärung des Lazaruswunders ebenso wie die von den Vätern nicht minder häufig herangezogene Allegorie der Leprosenheilung einfach und klar diese Lösung zu bieten. Was Wunder, wenn die Scholastik immer wieder auf diese Erklärungen

zurückgriff und sie zum Ausgangspunkte ihrer weiteren Erörterungen machte. Daß die Theologen ihre augustinische suscitatio als die Wiederbelebung des Sünders im vollen Sinne des Wortes faßten und mit dem Rechtfertigungsakt identifizierten, lag nur zu nahe. Der Kirchenvater hatte selbst bei der Deutung des Lazaruswunders den Begriff nicht weiter erläutert, und an sich scheint das Bild des Lebens im Gegensatz zum Tod der Sünde den Tod des entsündigten Menschen zu bezeichnen. Aber ein Bild ist eben keine logische Aussage, die nach jeder Seite hin richtig sein muß, und es führt notwendig zu Irrtümern, wenn man bei der Ausdeutung des Bildes sich lediglich von seinem Inhalt bestimmen läßt, anstatt zu fragen, in welchem Sinne der Autor es angewandt wissen will. Treffend urteilt *Schmoll* (6): „Die mittelalterliche Theologie war nicht kritisch genug gerichtet, um hier (bei den beiden Allegorien) Schale und Kern zu sondern, und so bildeten diese patristischen Anschauungen wie manches andere untheologische Traditionsmaterial für den Fortgang der Entwicklung eher eine Belastung und ein Hemmnis als einen Vorteil".

Wenn also auch Augustins Bußlehre das Aufkommen jener die kirchliche Schlüsselgewalt entleerenden Theorien der Frühscholastik tatsächlich gefördert hat, der Kirchenvater selbst ist nicht dafür verantwortlich zu machen. Er hat durch keine von der Tradition abweichende Sondermeinung Anlaß zu jener Entwicklung gegeben. Die Frage, wie die beiden Faktoren der Buße, die persönliche Bußleistung und die kirchliche Vergebung, sich in ihrer Wirksamkeit zu einander verhalten, tritt uns mehr oder weniger offen in der Patristik fast überall entgegen, wo die Buße etwas ausführlicher erörtert wird, und die Antwort wird nirgends mit eindeutiger Klarheit geboten. Wenn man aber einmal nach direkten Vorläufern der frühscholastischen Bußlehre suchen will, dann wären mit noch mehr Recht als Augustinus andere Vertreter der Patristik zu nennen. So darf z. B. nach *Origenes* der Priester nur nachlassen, ἃ ἐὰν ἀφῇ ὁ θεός (De or. 28,8), d. h. er kann nur dann gültig lösen, wenn er die Gewißheit hat, daß Gott auf

Grund der geleisteten Buße die Sünde vergibt[1]). Was heißt das anders, als der priesterlichen Vergebung nur deklaratorische Bedeutung beilegen? Die gleiche Auffassung haben die nach einer neuen Untersuchung von *Reatz*[2]) in der Mitte des 4. Jhdts entstandenen „Consultationes Zacchaei et Apollonii“: Der Herr versagt nicht die Verzeihung der gegen ihn begangenen Sünden, si verae conversionis labore mereamur, ut sub eius praecepto caelum consentiat cum iudicio sacerdotum (n. 18 ML 20,1143). Sehr scharf spricht sich in demselben Sinne *Hieronymus* mit Berufung auf die Leprosenheilung aus: non quo sacerdotes leprosos faciant et immundos, sed quo habeant notitiam leprosi et non leprosi et possunt discernere, qui mundus quive immundus sit... Sic et hic alligat vel solvit episcopus et presbyter non eos, qui insontes sunt vel noxii, sed pro officio suo, cum peccatorum audierit varietates, scit, qui ligandus sit quive solvendus (In Matth 3 c. 16 ML 26,118). Ähnlich *Gregor* der Große: Der Priester hat vor der Lossprechung die Größe der Schuld und der geleisteten Buße zu berücksichtigen, ut quos omnipotens Deus per compunctionis gratiam visitat, illos pastoris sententia absolvat. Tunc enim vera est absolutio praesidentis, cum interni arbitrium sequitur iudicis (In ev. II 26,6 ML 76,1200). Auch die Lazaruserweckung verwertet *Gregor*: Ecce illum discipuli iam viventem solvunt, quem magister suscitaverat mortuum. Si enim discipuli Lazarum mortuum solverent, foetorem magis ostenderent quam virtutem (Ebd.). Weitere Zeugnisse, auch anderer Väter, sind bei *Morinus* (a. u. O. I c. 6 u. 7) zusammengestellt. Die mitgeteilten Beispiele genügen indes zu zeigen, daß Augustins Lehre von der propria maiestas Dei suscitantis in der patristischen Überlieferung keinesweg etwas Singuläres darstellt.

(Schluß folgt.)

---

[1]) Vgl. *Poschmann*, Die Sündenvergebung bei Origenes 62 f.

[2]) Das theol. System der Consultationes Zacchaei et Apollonii, Freiburg 1920.

Literaturberichte

Rezensionen und kürzere Anzeigen

Einführung in das Studium der katholischen Theologie. Herausg. von der Theologischen Fakultät der Universität München. München-Kempten, Kösel-Pustet, 1921. X u. 183 S. 8°. Mit Bild u. 4 Tabellen. M 10.—, geb. M 12.—.

Das vorliegende Werk wurde dem hochverdienten Senior der Münchener Theologischen Fakultät, Prälat *O. Bardenhewer*, zu seinem 70. Geburtstag von seinen Kollegen als Ehrengabe gewidmet. Wir haben ein Programm vor uns, das umsomehr Bedeutung hat, als es von einer hochangesehenen Körperschaft in sturmbewegter Zeit entworfen wurde. Es erbringt den vollgültigen Beweis, wie an den theologischen Fakultäten ein unverdrossenes Streben nach Förderung der Wissenschaft sich mit kirchlichem Geiste verbinden läßt, und wird den verdienten Beifall finden.

Das Buch beginnt mit einem kurzen und doch genügenden geschichtlichen Überblick über die Heranbildung, welche die Kirche ihren Dienern zu verschiedenen Zeiten geboten hat. Sodann wird „der Beruf" besprochen, wobei neben den natürlichen Faktoren die übernatürlichen Bedingungen scharf betont werden. Was darauf über „das vorakademische Studium" ausgeführt wird, ist ein wohlverdientes Lob des humanistischen Gymnasiums, dem sich eine Klage anschließt über die bekannten Bestrebungen, dasselbe zurückzudrängen. „Es kann die Zeit kommen, wo die Kirche selbst wieder die Leitung der Vorstudien zur katholischen Theologie in ihre sorgende Hand nehmen muß" (S. 21). Bisher hat der nähere Fachgenosse des Jubilars, Prof. *Göttsberger*, das Wort geführt. Nun überläßt er es den anderen Ordinarien, welche in knapper Darstellung das auseinandersetzen, „was jeder Fachvertreter zu Beginn der Studien seinen Hörern ans Herz legen wollte" (S. IX). Vielleicht wird man an anderen Lehranstallen die einzelnen Fächer etwas anders abgrenzen; es wird manches wohl für den Anfänger etwas unverständlich bleiben; man dürfte vielleicht bei den Lite-

raturangaben mitunter ein Zuviel, dann wieder ein Zuwenig entdecken; zweifellos haben wir ausgezeichnete Skizzen der einzelnen Disziplinen vor uns, denen auch der Priester reiche Anregung für Wiederholung entnehmen wird. Öfters finden sich Klagen über die knappe Zeit, welche den einzelnen Fächern zugewiesen ist; sie ergeben den nur allzu berechtigten Wunsch nach einer Ausdehnung des Theologiestudiums im Sinne des neuen kirchlichen Rechtsbuches. Zum Schlusse ergreift wieder *J. Göttsberger* das Wort, zunächst um über „Studium und Leben an den Hochschulen" sehr beherzigende Worte an die akademischen Kommilitonen zu richten. Dabei kommt er auf die heiklen Fragen von Lehr- und Lernfreiheit zu sprechen. Zur ersteren wird (S. 160) betont: „Die katholisch-theologischen Fakultäten selbst nehmen in diesem Punkte keine Sonderstellung ein gegenüber den rein bischöflichen Lehranstalten"; es wird sodann auf die auch sonst nicht zu umgehende Bindung der Lehrfreiheit verwiesen. Zum letzteren Schlagworte, „das sich weniger zäh halten konnte" (S. 161), wird auf die Folgen „der Versuchung, sich in einer gewissen Pansophie zu spiegeln", aufmerksam gemacht. Die Vorzüge der theologischen Konvikte werden betont, ohne daß dem „Stadttheologen" die Existenzberechtigung abgesprochen wird. — Im Schlußkapitel: „Nach den theologischen Studien" ist besonders von der Promotion, der speziellen Ausbildung und dauernden Fortbildung die Rede. Mit derselben idealen Auffassung vom Priesterberuf, von dem das ganze Buch getragen ist, spricht auch S. 175 f die Schlußbemerkung über die finanzielle Lage des Klerus. Die 4 beigegebenen Tabellen gewähren eine Übersicht von der Verteilung der einzelnen Fächer für Philosophie und Theologie sowie der Promotions- und Habilitationsordnungen. Sie erstrecken sich auf die 20 vollständigen Studienanstalten in Deutschland; gelegentlich wird auch auf andere deutsche Studienhäuser verwiesen.

Für eine Neuauflage sei auf einige mißverständliche Stellen verwiesen und Anregung zu einigen Ergänzungen gegeben. Zu ersteren gehört die Bemerkung S. 3, daß die christliche Theologie in ihren ersten Anfängen „in manchem zum Alten Bunde in Gegensatz treten mußte". — Zur Frage nach Natur und Kennzeichen des Priesterberufes findet sich eine gute Zusammenstellung über eine vor kurzem geführte Kontroverse in dieser Zeitschrift 38 (1914) 63—74. — Die Empfehlung der geistlichen Übungen S. 14 zur Entscheidung der Berufsfrage sollte wohl etwas kräftiger und allgemeiner lauten. — S. 47 steht der auf den ersten Blick mißverständliche Satz: „Welche Tragweite aber diese Eigenschaft [der biblischen Inspiration] im einzelnen hat, darüber kann das dogmatische Apriori doch nicht voll befrie-

digend aufklären". Der Verf. erklärt den Sinn dieser Worte im folgenden: es handelt sich um die Nachprüfung der namentlich der Überlieferung entnommenen Lehre von der Irrtumslosigkeit der Bibel bei deren Erklärung. Dabei wäre es gut gewesen, im Hinblick auf kommende Entdeckungen und Forschungen nicht von unlösbaren Schwierigkeiten zu reden, sondern von solchen, die bisher noch nicht direkt gelöst wurden. S. 52. Vgl. diese Zeitschrift 44 (1920) 611—14. — Unter dem „Vielerlei", was S. 56 aufgeführt ist, „um ein genügendes Wissen um die Bibel zu vermitteln", hätte das Lichtbild eine rühmende Erwähnung verdient, so groß auch leider die Anforderungen sind, die es an die Lehrkraft in bezug auf Zeit und Kosten stellt. Der Gedanke, daß die „kommentatorische Exegese sich gleich eingehend über die ganze Hl. Schrift erstrecke", wird begreiflicherweise S. 57 abgelehnt; doch sollte es nicht an Versuchen fehlen, eine kursorische Lektüre im Sinne einer Anregung von Pius X durchzuführen. — Während S. 107 mit Recht betont wird, daß die Moral den praktischen Wissenschaften beizuzählen ist, erscheint sie im Inhaltsverzeichnis S. VIII außerhalb derselben eingereiht. — Neben der S. 104 erwähnten Zeitschrift „La Vie spirituelle" existiert noch eine „Revue d'Ascétique et de Mystique", Toulouse—Paris 1920 f. — Bisweilen wäre bei Zitaten größere Genauigkeit zu wünschen; das a. a. O. könnte verschwinden! Protestantische Werke hätten in dem für angehende Theologen bestimmten Werke stets durch ein Zeichen kenntlich gemacht werden sollen.

Die gut ausgestattete Schrift bildet eine sehr brauchbare Ergänzung zu *F. Hettingers* vorzüglichem und mit begeisterter Wärme geschriebenen Werke „Timotheus"; ihr sei die weiteste Verbreitung gewünscht.

Innsbruck. Urban Holzmeister S. J.

Compendium theologiae dogmaticae. Auctore *Christiano Pesch S. J.* 4 tomi in 8°. Friburgi Brisgoviae, Herder. II: De Deo Uno, de Deo Trino, de Deo creante et elevante, de Deo fine ultimo et de novissimis. Ed. 2. VIII et 286 p. 1920. M 34.—; geb. M 40.—. III: De Verbo incarnato, de Beata Virgine Maria et de cultu sanctorum, de gratia, de virtutibus theologicis. Ed. 2. VIII et 305 p. 1921. M 45.—; geb. M 52.—.

Die von P. *Chr. Pesch* schon früher in 9 Bänden veröffentlichten Praelectiones dogmaticae sind bestbekannt und liegen bereits in 4., teilweise in 5. Auflage vor (s. diese Zeitschrift 24 [1900] 698—708). Wegen ihres bedeutenden Umfanges können sie als Textbuch für Vorlesungen nur dort benützt werden, wo ein vier-

jähriger Lehrkurs mit zwei Stunden im Tag eingeführt ist: eine Voraussetzung, die nur sehr selten zutrifft. Daher hat sich der Verfasser auf mehrfachen Wunsch der Aufgabe unterzogen, ein kürzeres Kompendium abzufassen, das auch bei nur einstündigem Unterricht in vier Jahren mit Leichtigkeit durchgenommen werden kann.

Die vorgetragene Doktrin ist natürlich in beiden Werken dieselbe. Auch das äußere Format ist das nämliche. Aber anstatt der neun Bände zu durchschnittlich je 400 S. umfaßt das Kompendium nur 4 Bände zu je etwa 300 Seiten. Diese gewiß bedeutende Kürzung hat der Autor hauptsächlich durch Anwendung folgender Mittel erreicht. Zunächst wurden einige Traktate, die mehr der Moraltheologie als der Dogmatik angehören, ganz weggelassen: so die Abhandlung de actibus humanis eorumque moralitate; de lege divina positiva; de virtutibus moralibus; de peccato; ebenso die appendices de gratiis gratis datis und de perfectione spirituali. Desgleichen wurden mehrfach historische oder auch liturgische Notizen, wie über den Pelagianismus, die Zeremonien der Taufe u. dgl. übergangen. Häufig wurden zwei oder mehrere Thesen des größeren Werkes in eine einzige zusammengezogen; die 18 Propositiones über das göttliche Wissen sind auf 3, die 21 Lehrsätze über die visio beata auf 2 und einige Scholien reduziert. Die berühmten Streitfragen innerhalb der katholischen Theologie, welche in den „Prälectiones dogmaticae" einen breiten Raum einnehmen, werden im „Compendium" nur ganz kurz außerhalb der eigentlichen Thesen, aber dabei so lichtvoll auseinandergesetzt, daß der Leser einen klaren Einblick in das pro und contra der verschiedenen, einander bekämpfenden Lehrmeinungen gewinnen kann. So wird II n. 91 die Frage behandelt, wie Gott die freien zukünftigen Handlungen der vernünftigen Geschöpfe erkennt; III n. 31—34 das Wesen der hypostatischen Vereinigung; III n. 209 und 214 die Natur der aktuellen Gnade; ebendort n. 290—298 die Vereinbarkeit ihres Wirkens mit der Freiheit des menschlichen Willens; n. 384 die Analyse des Glaubensaktes; IV n. 29—31 die causalitas sacramentorum u. s. w.

Diese Einschränkung des Stoffes ermöglichte es dem Verf., sämtliche Lehrpunkte, die theoretisch oder gar praktisch für Kanzel und Beichtstuhl sowie zur Verteidigung der katholischen Religion gegen Angriffe Außenstehender von größerer Wichtigkeit sind, mit anerkennenswerter Gründlichkeit zu behandeln. Ja gerade darin zeigt sich am deutlichsten das gereifte Urteil des Autors, daß er mit sicherem Blick das Wesentliche vom Unwesentlichen, das Entbehrliche vom Unentbehrlichen zu unterscheiden und zu scheiden verstand. Da überdies der erste Band die ganze Fun-

damentaltheologie mit Einschluß eines kurzen Traktates de religione et de revelatione in genere bietet, läßt das vorliegende Kompendium an Vollständigkeit nichts zu wünschen übrig.

Dazu kommt die klare in jeder Hinsicht schulgerechte Anordnung und Darstellung, die vor allem durch genaue Einhaltung der altbewährten scholastischen Methode erreicht wurde. Am Beginn der einzelnen „Propositiones" — jeder Band enthält ungefähr 50 — wird zunächst der status quaestionis auseinandergesetzt; daran schließen sich die Beweise aus den verschiedenen Quellen der Offenbarung; dann werden meistens einige subtilere Nebenfragen in Scholien erörtert; endlich folgen, in etwas kleinerem Druck, regelmäßig mehrere in streng syllogistischer Form vorgelegte Einwendungen und deren Lösung mittels kurzer Distinktionen. In dieser übersichtlichen Vorführung der tatsächlich gemachten oder doch möglichen Objektionen liegt ein unbestreitbarer Vorzug des Kompendiums vor der umfangreichen, 9bändigen Dogmatik desselben Verfassers. Auch letztere enthält viele wertvolle Distinktionen, aber meist zerstreut, in die Argumente oder Scholien eingefügt, ja manchmals fast versteckt, so daß man sie leicht übersieht oder wenigstens nicht in ihrer ganzen Tragweite erfaßt; hier aber treten sie in Reih und Glied geschlossen auf, erregen sofort die Aufmerksamkeit des Lesers und prägen sich seinem Gedächtnis besser ein. Überdies sind die erwähnten Obiectiones mit den beigefügten Responsa vielfach ganz originell und auch ungemein inhaltsreich, weil der Verfasser nicht selten ganze Thesen seiner großen Dogmatik darin zusammengezogen hat; und doch geben sie wegen ihrer Klarheit und Präzision oft mehr Licht als viele weitläufige Auseinandersetzungen. Und so kann man schon mit Rücksicht auf dieses reichhaltige Arsenal von Waffen gegen die Angriffe der Glaubensfeinde mit vollem Recht behaupten, daß das vorliegende „Compendium" nicht etwa einen bloßen Auszug aus den „Praelectiones dogmaticae", sondern ein durchaus selbständiges, aus einem Guß hervorgegangenes, neues Werk neben dem älteren darstellt.

Mustergültig sind in beiden die am Schlusse der einzelnen Bände beigegebenen alphabetischen Indices, in denen man nicht, wie in so vielen andern Lehrbüchern ähnlicher Art, unter dem betreffenden Stichwort, z. B. Augustinus, S. Thomas Aq., Tridentinum etc., nur eine Menge nackte Seitenzahlen zitiert findet; hier wird vielmehr jedesmal sofort der Gegenstand bezeichnet, von dem am angeführten Orte die Rede ist.

Die bisher gemachten Bemerkungen gelten auch für die 1. Aufl. des Kompendiums, die schon im Jahre 1914, kurz vor

Ausbruch des Weltkrieges, in 4 Bänden mit schönem, weißen Papier um den Gesamtpreis von M 19.20, gebunden M 23.20 erhältlich war. Von der 2. Aufl. ist der erste[1]) Band, der die Fundamentaltheologie enthält, und der vierte mit der Sakramentenlehre noch nicht gedruckt. Der zweite, hier im Titel angezeigte Band erschien Ende 1920; er kostet separat, trotz des grauen rauhen Druckpapieres, mehr als alle 4 Bände der 1. Aufl. zusammen. Der 3. Band verließ erst vor Pfingsten 1921 die Presse; die äußere Ausstattung hat sich inzwischen schon bedeutend gebessert. — Inhaltlich unterscheidet sich die Neuauflage von der früheren durch eine doppelte Zugabe. Nach jeder einzelnen „propositio" wurde, wenn möglich, sofort jener Artikel der Summa theologica vermerkt, wo Thomas von Aquin die nämliche Frage behandelt. Ferner ist bei jeder These der Grad ihrer Gewißheit durch ein kurzes Schlagwort (de fide; theologice certa; quaestio disputata) charakterisiert. Man wird es ohne Zweifel allgemein anerkennen und billigen, daß der Verfasser bei dieser Begutachtung sehr maßvoll vorgegangen ist und sich sorgfältig gehütet hat, eine Lehre als Dogma zu bezeichnen, die diese Bewertung nicht verdient.

Für eine 3. Aufl., die sicher in absehbarer Zeit zu erwarten steht, sei der Wunsch ausgesprochen, der Verf. möge auch in seinem Compendium, wie er dies bereits in seinen Praelectiones dogmaticae mit vorbildlicher Genauigkeit getan, bei jedem Zitat aus einem Kirchenvater auch die Fundstelle in *Mignes* Patrologie beifügen. Der Umfang der einzelnen Bände würde dadurch eine kaum merkliche Erweiterung erfahren; dem Benützer des Buches aber wird viel Zeit erspart, wenn er nicht genötigt ist, erst im größeren Werk das entsprechende Zitat zu suchen.

Möge dem greisen Gelehrten Zeit und Kraft beschieden sein, noch mehrere Auflagen seiner beiden dogmatischen Lehrbücher zu besorgen und die theologische Literatur überdies mit vielen anderen Früchten seines immer regen Geistes und unermüdlichen Fleißes zu bereichern!

Innsbruck. Josef Oberhammer S. J.

Theologica de Ecclesia. Auctore *Mich. d'Herbigny S. J.* I. De Deo universos evocante ad sui regni vitam seu de institutione Ecclesiae primaeva. Ed. 2. Paris, G. Beauchesne, 1920. 8°. IV u. 294 p. Fr 12.—.

---

[1]) In diesem Bande wäre in n. 8 die dort gebotene Übersicht der tatsächlich im „Compendium" eingehaltenen Reihenfolge der einzelnen Traktate genauer anzupassen.



Die erste Auflage dieser apologetisch-dogmatischen Monographie über die Kirche war in den Jahren 1913—18 in drei Faszikeln erschienen und dürfte in den Ländern deutscher Zunge wohl kaum bekannt geworden sein. Die 2. Auflage umfaßt 2 Bände, von denen der erste, vorliegende, de institutione ecclesiae primaeva, der zweite, bereits im Druck befindliche de perdurante ecclesiae vita handelt.

Der Aufbau des Traktates ist folgender. Zuerst wird gezeigt, daß die Juden im gläubigen Vertrauen auf die im A. T. niedergelegten göttlichen Verheißungen zur Zeit des Beginnes der Römerherrschaft eine Erneuerung des göttlichen Kultus durch den Messias und ein universelles bis zum Ende der Zeiten dauerndes Gottesreich erwarteten (Th. 1). Tatsächlich entstand vor der Zerstörung Jerusalems eine neue, von der Synagoge verschiedene religiöse Gemeinde, die sich Kirche nannte, Christus den Messias als ihren Stifter bekannte und sich als Erbin der alten Verheißungen betrachtete (Th. 2). Diese Kirche ist unmittelbar von Christus gestiftet (Th. 3); ihr Zweck ist ein religiöser, aber kein rein eschatologischer; sie soll überall auf der Erde ausgebreitet werden und wachsen und hat die Aufgabe, die Menschheit zu heiligen (Th. 4).

Im 2. Abschnitt geht der Verf. auf die aus dem Zwecke der Kirche sich unmittelbar ableitenden Eigenschaften derselben über. Die Kirche ist von immerwährender Dauer (Th. 5), sichtbar (Th. 6), der mystische Leib Christi (Th. 7), in ihrem Bestande und ihrer Wirksamkeit unabhängig von jeder andern Gesellschaft, insbesonders vom Staate, über den ihr eine potestas indirecta zukommt (Th. 8), und zum Heile notwendig (Th. 9).

Der 3. Abschnitt handelt von den Trägern der Amtsgewalt in der Kirche, und zwar zuerst von der Sendung der Apostel im allgemeinen, dann von der des hl. Petrus im besondern. Christus hat seine Gewalt nicht allen Gläubigen, sondern den Aposteln übertragen (Th. 10); diese besitzen den Vorrang der Unfehlbarkeit in Glaubenslehren (Th. 11) und die Jurisdiktions- und Weihegewalt (Th. 12 u. 13). Unter den Zwölfen nimmt Petrus eine hervorragende Stellung ein (Th. 14); ihm wurde von Christus der Primat der Jurisdiktion verheißen (Th. 15) und verliehen (Th. 16).

Der noch ausstehende Teil wird folgende Fragen behandeln: 1) Welches sind die Merkmale der wahren von Christus gestifteten Kirche? 2) In welcher Kirche finden sich diese Merkmale allein vor? 3) Wie ist der soziale Organismus der römisch-katholischen Kirche beschaffen (Mitglieder derselben, Stellung der Bischöfe,

Primat des römischen Bischofs, Subjekt und Objekt des unfehlbaren kirchlichen Lehramtes, Unabhängigkeit des römischen Stuhles)?

Der vorliegende Traktat, der wohl hauptsächlich als Textbuch bei theologischen Vorlesungen dienen soll, verfolgt zugleich einen apologetischen und dogmatischen Zweck. Der Schüler soll nicht bloß in den Stand gesetzt werden, jenen, die außerhalb der Kirche stehen, aber guten Willens sind, den wahren Weg zum Heile zu weisen, ihre Bedenken zu zerstreuen und ihre Vorurteile zu beseitigen, sondern er soll auch in dem unterrichtet werden, was die unfehlbare Kirche von ihrer Stiftung durch Christus, ihrer Bestimmung, ihrer Einrichtung und Verfassung auf Grund der Offenbarungsquellen lehrt. Beide Standpunkte, der apologetische und dogmatische, gehören zusammen und ergänzen sich gegenseitig; eine Trennung derselben ist schon aus praktischen Gründen nicht gut möglich.

Ein endgültiges Urteil über das Werk abzugeben, ist jetzt noch nicht möglich, sondern erst, wenn der zweite Band vorliegt, dem wir mit Spannung entgegensehen. Doch läßt sich auch jetzt schon soviel sagen, daß es manche hervorragende Eigenschaften besitzt: es ist reichhaltig, originell, gründlich und den modernen Anforderungen entsprechend. Den einzelnen Thesen wird eine klare und scharfe Begriffsbestimmung vorausgeschickt, wodurch deren Sinn und Bedeutung genau abgegrenzt wird. Besonders rühmend muß die gründliche und erschöpfende Beweisführung aus der Hl. Schrift hervorgehoben werden. Die hauptsächlichsten Einwürfe der Gegner werden kurz und treffend zurückgewiesen. Der Verf. berücksichtigt nicht bloß die französische, sondern auch die deutsche theologische Literatur und ist besonders bewandert in der Theologie der russischen Kirche. Die Polemik mit den Andersgläubigen ist durchwegs in irenischem Tone gehalten und von dem Wunsche inspiriert, „ut omnes unum sint".

Für eine Neuauflage, die das Werk wohl bald erhalten wird, seien einige Wünsche zur Berücksichtigung ausgesprochen. Der lateinische Stil ist hie und da fehlerhaft und bedürfte einer gründlichen Revision. Es wäre zu wünschen, daß den einzelnen Thesen oder wenigstens größeren Abschnitten ein Literaturverzeichnis vorausgeschickt oder angefügt würde; besonders wäre eine Benützung des sehr gründlichen zweibändigen Werkes von *A. Straub:* De Ecclesia Christi (Innsbruck 1912), das der Verf. nicht einmal nennt, zu empfehlen. Auch sollte dem ersten Bande wenigstens eine kurze Inhaltsangabe mit Seitenzahl beigegeben werden. Der letzte Vorstoß *A. Harnacks* gegen die Echtheit von Mt 16,18, der dem Verf. unbekannt geblieben zu sein scheint, verdient eine eingehendere Berücksichtigung. An

einigen wenigen Stellen kommt noch die Erregung des Verf.s ob der im letzten Kriege gesehenen Greuel zum Durchbruch; hoffentlich werden diese Stellen bei einer Neuauflage ausgemerzt.

Innsbruck. Johann Stufler S. J.

Thesaurus doctrinae catholicae ex documentis magisterii ecclesiastici. Ordine methodico disposuit *Ferd. Cavallera,* lector Theologiae positivae in facultate theol. Tolosana. Paris. Beauchesne, 1920. XVIII u. 796 S. 8°. Fr 35.—; geb. Fr 40.—.

Der Thesaurus ist ein Seitenstück zum Enchiridion von *Denzinger Bannwart,* unterscheidet sich aber von ihm wesentlich durch seine Anlage. Während nämlich im ersteren die Symbolen, Konzilsentscheidungen und lehramtlichen Dokumente in streng chronologischer Reihenfolge geordnet sind, sind sie im Thesaurus methodisch auf die einzelnen dogmatischen Traktate verteilt und dadurch ist deren Verwertung für die einzelnen Materien sowohl für den Lehrer als für den Studierenden wesentlich erleichtert und vereinfacht. Während man sich im Enchiridion erst mühsam alle auf einen bestimmten Traktat oder auf ein bestimmtes Dogma sich beziehenden, oft weit von einander entfernten Dokumente zusammensuchen muß, sind sie im Thesaurus alle nebeneinandergereiht, so daß man gleichsam mit einem Blick die gesamte Lehre der Kirche über diesen Punkt überschauen kann, was gewiß von großem Vorteil ist. Damit aber das chronologische Moment und die historisch-genetische Entwicklung der Dogmen nicht übersehen werde, hat der Verf. jedem einzelnen Dokumente die genaue Jahreszahl seiner Abfassung beigefügt, soweit dies eben möglich war. Diese örtliche Aneinanderreihung der einzelnen Lehrentscheidungen und Dokumente ermöglicht es dem Leser, ihren inneren Zusammenhang, ihre gegenseitige Abhängigkeit und ihre im Laufe der Zeit stets klarer und bestimmter werdende Formulierung zu beachten.

Der Thesaurus ist in 8 Teile geordnet: 1. De revelatione seu de fide et ratione; 2. de Ecclesia Christi; 3. de Deo trino; 4. de Dei natura et creatione; 5. de Christo; 6. de iustificatione; 7. de Sacramentis; 8. de novissimis. Die meisten Teile sind wieder in verschiedene Unterabteilungen gegliedert; bei einigen werden die Dokumente nur in chronologischer Reihenfolge angeführt.

An Reichhaltigkeit übertrifft der Thesaurus bei weitem das Enchiridion, wie sich aus der am Schlusse des Werkes beigefügten Gegenüberstellung der beiden ergibt; es erklärt sich dies vor allem daraus, daß *C.* viele Papstbriefe in seine Sammlung

aufgenommen hat, die bei *Denzinger* fehlen. Auch ist es sehr zu begrüßen, daß im Thesaurus nicht bloß alle Entscheidungen der Bibelkommission berücksichtigt wurden, sondern auch der neue Codex juris in allen auf die Glaubenslehre bezüglichen Punkten verwertet wurde. Entscheidungen, die nur die Sittenlehre betreffen, wurden ausgelassen. Beigegeben ist ein sehr sorgfältig gearbeiteter Index documentorum chronologicus mit genauer Angabe der Fundorte und der Nummern, unter denen man sie findet, mit einigen Ergänzungen, die im Texte ausgeblieben sind, ferner ein genauer Index rerum et verborum mit Angabe der Textnummern und endlich eine Konkordanz zwischen Thesaurus und Enchiridion.

Der Druck ist sehr leicht leserlich und im allgemeinen sehr sorgfältig; hoffentlich werden die Emendanda, die am Schluß beigefügt sind, bei einer Neuauflage verschwinden.

So kann also das Buch allen Professoren und Studierenden der Theologie aufs beste empfohlen werden; es würde sicherlich die weiteste Verbreitung finden, wenn nur der Preis für unsere Geldverhältnisse nicht fast unerschwinglich wäre.

Innsbruck. Johann Stufler S. J.

Ed. König, **Friedrich Delitzsch's, „Die große Täuschung"**, kritisch beleuchtet. Gütersloh, C. Bertelsmann, 1920. 112 S. M 3.50 u. 20% Zuschlag.

Franz Meffert, **Israel und der alte Orient.** (Apologetische Vorträge 3. Band). M. Gladbach 1921, Volksverein. 8°. 232 S. M 13.—.

Im Vorjahre veröffentlichte *Friedr. Delitzsch* die Streitschrift: „Die große Täuschung. Kritische Betrachtungen zu den altt. Berichten über Israels Eindringen in Kanaan, die Gottesoffenbarung vom Sinai und die Wirksamkeit der Propheten" (Stuttgart-Berlin, Deutsche Verlagsanstalt, 1920. 149 S.). *D.* spricht in Wirklichkeit von einer Reihe von Täuschungen. Gleich zu Anfang (S. 7) ereifert er sich über die gründlich irreführende Weise, mit welcher man die in verhältnismäßig geringer Zahl erhalten gebliebenen und dazu außerordentlich fehlerhaft überlieferten Überreste der althebräischen Literatur als die „Heilige Schrift des A. T.", ja sogar das „Wort Gottes" zu benennen pflegt. Die willkürliche Geschichtsbaumeisterei und Literarkritik eines *Julius Wellhausen* findet an ihm einen begeisterten Lobredner und so glaubt er, sich höchlichst entrüsten zu müssen über die gröbste Täuschung und heillose Verwirrung, in welche leichtgläubige Bibelleser verstrickt

werden dadurch, daß mit dem Namen Moses grober Unfug getrieben wird und so junge Schriften wie die Psalmen weit über ein halbes Jahrtausend älteren Verfassern, wie David und Salomo, zugeschrieben werden. Täuschung ist ihm dann des Anrecht Israels auf Kanaan, das Land der Verheißung, Täuschung die Berichte über die Besitznahme dieses Landes. Wiederum bildet nach *D.* eine einzig große Täuschung der Mittelpunkt der Thora des Moses mit der Gottesoffenbarung vom Sinai und der folgenden Gesetzgebung (S. 52); das Bundeszelt ist (s. *Wellhausen*!) „eine reine Fiktion, eine tendenziöse Rückübertragung des salomonischen Tempels in die Zeit des Wüstenzuges, mit nackten Worten: eine Geschichtsfälschung“ (S. 54). Eine weitere Täuschung ist das 5. Buch Mosis, das Deuteronomium, diese Fälschung prophetischer und priesterlicher Kreise aus der Zeit des Königs Josias. Und was macht *D.* aus den alttestamentlichen Propheten? Er stempelt sie zu fanatischen Politikern und Demagogen, die durch ihr aufrührerisches und hochverräterisches Treiben wesentlich dazu beitrugen, daß die Reiche Juda und Israel als die verlottertsten Staatswesen bezeichnet werden können, die jemals auf Erden existierten (S. 84f), ja zuweilen wären diese Propheten in solche blind fanatische Demagogen ausgeartet, daß sie selbst vor Königsmord nicht zurückschreckten (S. 84). Das alles aber wird noch in Schatten gestellt durch die große Täuschung schlechthin d. i. „die von den israelitischen Geschichtschreibern kurzerhand angenommene und dekretierte Vereinerleiung von Jaho (so beliebt *D.* zu schreiben!) mit Gott überhaupt, ein Irrglaube ohnegleichen, der aber bis auf den heutigen Tag ungezählte Millionen gefangen hält“ (S. 70). Jaho, „lediglich ein Götze, Israels fingierter Nationalgott“ (S. 83) = Gott, das ist „eine Selbsttäuschung der alttestamentlichen Propheten und eine gar nicht auszudenkende Täuschung der Menschheit überhaupt“ (S. 71). In seiner Schlußbetrachtung (S. 94) macht dann *D.* noch einen Vorstoß gegen die jüdische Abstammung Jesu, wie es von ihm schon in seinem 3. Vortrag über Babel und Bibel (S. 11) geschehen ist.

Dies ist, kurz skizziert, der Hauptinhalt und die Tendenz der Streitschrift, von welcher ihr Verfasser (S. 6) behauptet, sie sei von ihrem ersten Entwurfe ab völlig sine ira et studio geschrieben, ja „um Gottes willen“ veröffentlicht, zu dem „Einen Zweck, der Wahrheit über Gott und sein Walten zu dienen“. Mit dieser Versicherung hat *D.* bei den Männern der Wissenschaft wenig Glauben gefunden; seine rassenantisemitische Tendenzschrift findet vielmehr bei allen wissenschaftlichen Richtungen Ablehnung, ja schärfste Verurteilung. Von den gegen *D.* erschienenen Gegen-

schriften sind vor allem die hier angezeigten Arbeiten von *Ed. König* und *Fr. Meffert* zu nennen.

Der greise Bonner Professor *König*, der bereits im Babel-Bibel-Streit gegen *D.* auftrat, hat sich der Mühe unterzogen, den wissenschaftlichen Unwert dieser neuesten Kampfschrift im einzelnen klarzulegen. Er beginnt im ersten Teil seiner Schrift mit der Kennzeichnung der allgemeinen Grundlagen von *D.s* Angriff auf das althebräische Schrifttum. Was er zugunsten der Glaubwürdigkeit der alttestl. Geschichtsbücher vorbringt, ist, von seiner eigenen Quellenscheidungshypothese bezüglich des Pentateuchs abgesehen, von guter Wirkung. Mit vollem Recht macht er Front gegen „das falsche Dogma vieler Neuerer, daß die hebräischen Geschichtsbücher nur dann etwas gelten sollen, wenn sie von anderen Quellen bestätigt werden, und daß jede andere Überlieferung Autorität zugesprochen bekommt, nur nicht die der Hebräer“ (S. 14). Daß auch die von *D.* beliebte souveräne Ignorierung der von den Kritikern der Babel-Bibel-Vorträge vorgebrachten Gegengründe und Widerlegungeu gebührend gekennzeichnet wird, war notwendig. Ein wissenschaftliches Verfahren ist dies nicht, so wenig wie überhaupt die gegenüber der unberechtigten Emporhebung der babylonischen Kultur tendenziös entstellte und herabgewürdigte Geschichte der Besitznahme Kanaans durch das Volk Israels. Im 2. Teile werden dann von *K.* die einzelnen Angriffe *D.s*, soweit sie nicht schon im 1. Teil zur Sprache kamen, widerlegt. Die Fachgelehrten werden freilich der Ansicht sein, daß dem Buche zu viel der Ehre widerfahren sei; aber für weitere Kreise sind diese Darlegungen des wahren Sachverhalts immer aufklärend und belehrend. Zu bedauern ist nur, daß *K.* zu wiederholten Malen auf seine früheren Schriften verweist, die doch diesen weiteren Kreisen, für welche seine Schrift zunächst berechnet ist, nicht zugänglich sind.

Mehr noch als die Arbeit von *K.* entspricht den Zwecken einer populärwissenschaftlichen Schrift das reichhaltige Buch von *Meffert.* Der gewandte Apologet versteht es, die in Betracht kommenden Hauptpunkte recht klar hervorzuheben und gemeinverständlich zu erörtern, ohne sich, wie *K.*, allzuviel in die Details zu verlieren. Ist auch nur das Schlußkapitel: „Der moderne Antisemitismus und das A. T.“ (S. 220—270) direkt gegen die Streitschrift von *D.* gerichtet, indirekt ist dieselbe und die ihr zugrunde liegende evolutionistische und naturalistische Geschichtsauffassung durch das ganze Buch bekämpft und siegreich widerlegt. Auf relativ geringem Raum sind die religionsgeschichtlichen Probleme des A. T. übersichtlich und klar auseinandergesetzt: so

im 1. Kapitel der Monotheismus Jsraels, im 3. Kap. die religionsgeschichtliche Theorie und das A. T., im 4. die Beziehungen Israels zu den Völkern des alten Orients. Durch diese logisch aufgebauten und von guter Sachkenntnis zeugenden Abhandlungen wird wie von selbst der Schlußsatz nahegelegt, daß Israels Religion sich nicht rein natürlich aus irgend welchen primitiven Religionsformen entwickelte, daß sie auch nicht von seinen heidnischen Nachbarvölkern entlehnt, sondern nur das Werk der göttlichen Offenbarung ist (S. 217—20).

Auf Abweichungen und Verschiedenheiten in der Widerlegung der Angriffe *D.s* auf das A. T. zwischen den beiden Autoren *K.* u. *M.* kann des Raumes halber nicht ausführlicher eingegangen werden. Nur so viel sei bemerkt, daß *M.* in der Erklärung von Dt 4,19 (S. 243) nach dem Vorgange von *N. Schlögl* (BZ 3 [1905] 368—70) und *H. Grimme*, „Unbewiesenes" S. 32—36 das hebr. Verbum חָלַק richtig gedeutet hat im Sinne von „auseinanderscheiden, formen, schaffen" (Vulg. creavit), und daß es erst in zweiter Linie in der Bedeutung „zerteilen, zuteilen" vorkommt. So wird der horrende Mißbrauch, welchen *D.* mit Dt 4,19 bereits in seinem 2. Vortrag über Babel und Bibel (S. 36 f) getrieben hat und den er jetzt, allen einwandfreien Richtigstellungen und Widerlegungen zum Trotz, wiederholt (S. 74—75), wirksam zurückgewiesen. Die Antwort von *K.* (S. 71 f) befriedigt nicht; auch seine Ausführungen im Kommentar zum Dt (S. 80) und in seinem Hebr. Wörterbuch 111 b bedürfen der Verbesserung. *D.* behauptet also aufs neue, daß der Sinn von Dt 4,19 sei: Jaho (sic!) habe allen übrigen Völkern der Erde den Götzendienst (Gestirndienst) zugeteilt, Israel allein habe er zu seinem Volk gemacht. Und dann entrüstet er sich: „Ist das von dem dreimal heiligen Gott nicht schlechterdings undenkbar, unausdenkbar? verdient nicht vielmehr ein solcher vermeintlicher ‚Gott' nicht erst recht jene Benennung bôšet d. i. Schandgötze, mit welcher das A. T. die Gottheiten aller nichtisraelitischen Völker gebrandmarkt?" Aber was sagt Dt 4,19 in Wirklichkeit? Die Stelle, richtig übersetzt, lautet: „und daß du, wenn du die Augen gen Himmel erhebst und die Sonne und den Mond und die Sterne, das ganze Himmelsheer betrachtest, dich nicht etwa verleiten lässest, vor ihnen niederzufallen und sie anzubeten, sie, die doch Jahwe, dein Gott geschaffen hat für alle Völker (עַמִּים, nicht גּוֹיִם!) unter dem Himmel". S. *Schlögl* S. 370. Jahwe verbietet also den Gestirndienst, weil eben die Gestirne als Geschöpfe zum Dienste aller Menschen, Israel nicht ausgenommen, geschaffen sind. Wenn die Stelle Dt 4,19 so ins rechte Licht gerückt wird, dann wird auch sofort das ganze frivole Vorgehen von *D.* gebührend gebrandmarkt. — Dagegen sollte *M.* in einem anderen Punkte, welcher die große Ver-

mehrung der Israeliten in Ägypten betrifft (s. *Delitzsch* S. 9 f und 106 f und *Meffert* S. 245—47), seine Ausführungen verbessern. Die Zahl 67, bezw. 70 der mit dem Patriarchen Jakob nach Ägypten einwandernden Israeliten wird von den kath. Exegeten heute mit Recht als die Zahl der Familienhäupter bezeichnet. Mit diesen kamen aber noch ihre Frauen und Kinder, dazu ihr großes Gesinde, so daß der Stamm, über welchen der greise Israel gebot, doch wohl einige tausend Köpfe stark gewesen sein wird[1]). Was aber die Vermehrungsmöglichkeit der Israeliten in Ägypten angeht, so kommt mir gerade, da ich dies schreibe, der interessante Bericht von *August Padtberg S. J.*, Menschheitsvermehrung (Stimmen der Zeit 51 [1921] 132—56) in die Hand. Hier wird über ein sicher festgestelltes Faktum aus unserer Zeit folgendes berichtet: Eine deutsche Familie in Südbrasilien, die des Schuhmachers Peter Schneider, hat sich in 100 Jahren (1817—1920) in ungemein fruchtbaren Ehen auf 2718 Köpfe vermehrt, von welchen 1920 rund 2400 lebten. Angesichts einer solchen durchaus verbürgten Tatsache dürfte das Diktum *Luschans* (bei D. S. 107): „mathematisch selbstverständlich, biologisch unmöglich" doch nicht gar so ernst zu nehmen sein. Auch die Berufung auf die ständigen 500—600 Einwohner eines Gebirgsdorfes hilft nicht. Hat denn *Luschan* nichts davon gehört, wie viele im Laufe der Jahre aus den Gebirgsdörfern auswandern müssen, weil eben die magere Scholle nicht mehr Bewohner zu ernähren vermag?

Ein Gedanke noch legt sich beim Studium der Streitschrift von *D.* und der gegen sie gerichteten Kritiken nahe. Der positiv gerichtete Protestant *König* und der katholische Theologe *Meffert* konnten von ihrem gläubigen Standpunkt aus die ganze Torheit der „großen Täuschung" wirksam bekämpfen und verurteilen. Dagegen erscheint die Entrüstung der radikalen Bibelkritiker Wellhausen'scher Richtung wenig berechtigt. *D.*, der sich ja ganz auf den Boden dieser Richtung, ihrer Literarkritik und ihrer evolutionistisch-naturalistischen Theorien gestellt hat, was hat er denn anders getan, als daß er eben ihre Ansichten in aller Schärfe zum Ausdruck brachte und ungeschminkt und rücksichtslos die letzten Konsequenzen zog? Wollen denn die Kritiker Wellhausen'scher Richtung Blut von ihrem Blut und Gebein von ihrem Gebein verleugnen? Gegen diese Art von Kritikern ist *Delitzschs* Ironie: „So etwas darf man nicht sagen!" (S. 6) wohl am Platze. Unter diesem Gesichtspunkt betrachtet, ist aber die Streitschrift des Ber-

---

[1]) Vgl. *H. Weiß*, Moses u. sein Volk S. 3; *J. Selbst* in *Schuster-Holzammers* Handbuch z. Bibl. Geschichte. I[7] S. 370. *M. Hetzenauer*, Com. in Gen. 627. 634.

liner Professors nolens volens eine nicht zu verachtende Widerlegung der radikalen Bibelkritik — ex consequentiis!

Innsbruck. Josef Linder S. J.

Friedr. Delitzsch, **Die Lese- und Schreibfehler im Alten Testament** nebst der dem Schrifttexte einverleibten Randnoten klassifiziert. Ein Hilfsbuch für Lexikon und Grammatik, Exegese und Lektüre. Gr. 8°. X u. 167 S. Vereinigung wissenschaftlicher Verleger, Walter de Gruiter & Co., Berlin und Leipzig 1920. M 20.—.

Fast zu gleicher Zeit mit der Tendenzschrift „Die große Täuschung" (Schlußwort datiert vom März 1920) veröffentlichte *Fr. Delitzsch* das hier angezeigte Werk (Vorwort datiert vom Mai 1920). Welch ein Gegensatz zwischen beiden Schriften, sagt sich wohl jeder Kritiker! Dort eine unwissenschaftliche, durchaus verfehlte Kampfschrift, hier eine wahrhaft ernste und bedeutsame wissenschaftliche Arbeit! Jeder Fachgelehrte muß es aufrichtig bedauern, daß *D.* seinen wissenschaftlichen Ruhm durch diese Schmähschrift so sehr befleckt hat. Doch das soll den Rezensenten nicht hindern, seiner wissenschaftlichen Arbeit volle Gerechtigkeit widerfahren zu lassen.

Das Hilfsbuch ist eine Art Einführung in die Textkritik des A. T. Es entstand gelegentlich der Ausarbeitung des Hebräischen Wörterbuches. Die große Mehrzahl der hier verzeichneten etwa 3000 Textfehler ist bereits von anderen Forschern nachgewiesen, was *D.* auch in seinem Vorwort ausdrücklich betont; aber durch ihre Klassifizierung eine sichere Grundlage für weitere textkritische Arbeiten geschaffen und allem willkürlichen „Emendieren" eine Schranke aufgerichtet zu haben, das ist ein Verdienst dieses Buches. Sein Aufbau ist in Berücksichtigung der 3 Entwicklungsstufen der hebr. Quadratschrift erfolgt. Daher bespricht *D.* zuerst die Fehler infolge der trennungslosen Wort- und Satzschreibung im ältesten Stadium der Quadratschrift als Konsonantenschrift, dann die Mängel und Fehler der Vokalbuchstabierung bei Einführung der sog. Vokalbuchstaben (2. Stadium) und weiter die Fehler der Vokalisierung, bezw. Punktierung durch die von den Masorethen eingeführten Vokalzeichen und anderen Lesezeichen (3. Stadium). Daß *D.* diese 3 Entwicklungsstufen der hebr. Quadratschrift dem Aufbau seines Hilfsbuches zugrunde legte, ist methodisch ganz richtig. Schon dieser Umstand macht das Buch als Handreichung zur Einführung in die Textkritik des masorethischen Textes lehrreich und wertvoll, zumal dann diese 3 grundlegenden Abschnitte noch bestens ergänzt und vervollständigt werden durch die beiden

letzten Abschnitte, welche von anderen mannigfachen Schreibfehlern (Doppelschreibungen, Auslassungen und Umstellungen, falsche Schreibungen infolge von Buchstabenverwechslungen u. s. w.) und den dem Schrifttext einverleibten Randnoten handeln.

Das Hilfsbuch von *D.* wird, soviel läßt sich wohl behaupten, für alle textkritischen Arbeiten am überlieferten MT in der nächsten Zukunft grundlegend und maßgebend sein. Damit soll aber nicht gesagt sein, daß der Verfasser überall das Richtige getroffen hat; auch für seine Vorschläge gilt: „Prüfet alles, das Beste behaltet!“ Dazu darf nicht übersehen werden, daß die Untersuchungen von *D.*, wie er selbst hervorhebt, die hebr. Quadratschrift und weiterhin den überlieferten MT betreffen. Eine abschließende Einführung in die Textkritik des A. T. ist somit das Hilfsbuch noch nicht. Denn die durch die Umschreibung der älteren biblischen Bücher aus der althebr. Schrift in die Quadratschrift entstandenen Fehler sind eigentlich nicht in den Kreis der Betrachtung gezogen. Nach dieser Seite hin müßte das Hilfsbuch noch seine Ergänzung finden. Betont muß auch werden, daß trotz dieser vielen Schreibfehler — es sind gewiß noch viel mehr, als *D.* zu buchen versucht hat — die Treue der Überlieferung der biblischen Bücher doch wirklich Bewunderung verdient. Die Klage des Verfassers über die „außerordentlich fehlerhaft überlieferten Überreste der althebräischen Literatur“ (Die große Täuschung S. 7) muß auf das richtige Maß zurückgeführt werden. Zunächst steht die dogmatische Integrität der alttestl. Bücher außer Frage. Dann betrifft diese Klage direkt den überlieferten MT, und dazu wird eine ansehnliche Zahl dieser Schreibfehler schon verbessert durch die masorethische Kritik im Q^e^rē und noch mehr durch die in LXX vorliegende ältere Überlieferung. Diese Hilfsmittel der Textkritik des A. T. sind in der Bewertung der Treue in der Überlieferung der biblischen Bücher nicht außeracht zu lassen, wenn auch ihnen gegenüber eine ruhig abwägende Kritik sicher am Platze ist.

Zum Anhang S. 134 f: Verschreibung von ' in Makkef und umgekehrt, wäre wohl noch ein weiterer Anhang wünschenswert gewesen über die verschiedenen Abbreviaturen, speziell über die Abbreviatur '' = יהוה, deren unrichtige Auflösung, bezw. Verwechslung mit dem Suffix der 1. Pers. Sing. Nur auf ein Beispiel soll hiefür hingewiesen werden. Der MT von Gen 4,1: קניתי איש את־יהוה hat bekanntlich den Exegeten viel Kopfzerbrechen gemacht und die absonderlichsten Erklärungen gefunden. Der Text lautete aber doch ursprünglich: ק' א' מֵאִתִּי. Vgl. Targ. O. u. LXX. Dadurch, daß das Suffix der 1. Person unrichtig abgetrennt und dann unrichtig aufgelöst wurde in יהוה, entstand der jetzige Text, der soviel Verwirrung in den Köpfen angerichtet hat. Dieses Beispiel steht aber in der Genesis nicht einzig

da; und angesichts des Mißbrauchs, welcher von der Kritik mit dem Wechsel der Gottesnamen Jahwe und Elohim in der Quellenscheidung getrieben wird, lohnte es sich wohl der Mühe, weiteren solchen Beispielen nachzugehen. Zuerst Textkritik, dann Literarkritik! Dieser Satz wird durch die Untersuchungen *D.s* nur bestätigt. Gar manchem „Fündlein" des so sehr beliebten, aber auch gar nicht so selten mißbräuchlich angewendeten „Sprachbeweises" hat die schonungslose Textkritik des Berliner Professors das Lebenslichtlein ausgeblasen.

S. 20 wirft *D.* die Frage auf, ob nicht die widerspruchslos anerkannten Richtigstellungen gleich in den Text aufzunehmen seien. Dies dürfte wohl zu verneinen sein. Der MT ist einmal eine zu stabile Größe geworden. Aber eines hat zu geschehen: die textkritischen Apparate sind zu verbessern. Hiezu leistet das vorzügliche Werk des Verfassers schätzbare Dienste. Sehr viele Konjekturen der BH von *Kittel*, die wirklich nur ein überflüssiger Ballast sind, können dann ruhig verschwinden.

Innsbruck. Josef Linder S. J.

Jesus und die soziale Frage. Von Dr. *Alphons Steinmann*—Braunsberg. Paderborn 1920, Schöningh. VII u. 262 S. gr. 8°. **M 24.— + 40%.**

Der ebenso belesene wie welterfahrene Verfasser behandelt sein sehr zeitgemäßes Thema, indem er zunächst die soziale Bedeutung des alttestamentlichen Gesetzes schildert, das dem Wirken des Weltheilandes vorausgearbeitet hat. Der folgende Teil ist eigentlich eine ebenso gründliche wie durchsichtige Lösung des Einwurfes, der aus dem Jenseitscharakter der Reichspredigt des Herrn gegen ihren Wert fürs Diesseits gemacht wird (S. 50); es wird gezeigt, wieviel der Herr gerade dadurch zur Linderung der irdischen Not getan hat, daß er seine Verkündigung auf Ewigkeitswerte aufgebaut hat. Die Krone des Ganzen bildet der 3. Teil. Er handelt über das oberste Reichsgesetz der Liebe, das in sich nicht nur die schönste Lehre, sondern auch die Kraft enthielt, die Schäden zu heilen, an denen die Welt krankte und stets kranken wird. Das Werk schließt mit sozialen Predigten, welche recht geeignet sind, die alten Wahrheiten im neuen Gewande anziehend vorzuführen und die Einwände, welche das Christentum als sozialen Kulturfaktor nicht mehr anerkennen wollen, zu entkräftigen.

Es weiß ein jeder, welcher je derartige Fragen z. B. in Predigten oder sozialen Kursen vorgelegt hat, wieviel die Darstellung gewinnt, wenn der Hintergrund möglichst anschaulich gezeichnet wird, auf dem

die erneuernde Tätigkeit des Heilands sich umso glänzender abhebt. Der Verf. verlegt sich mit vielem Geschick darauf, indem er ausführlich sowohl die soziale Bedeutung der mosaischen Gesetzgebung (Dekalog 18 f. Jobeljahr 20. Liebesgebot 77—97), darlegt als auch die Entwicklung zeigt, den sie im Rabbinismus genommen hat. Es hätte der Arbeit noch größeren Wert verliehen, wenn er noch eingehender diese Fortbildung aus den talmudischen Quellen verfolgt hätte. Es hätte sich dabei gezeigt, wie diese einerseits im guten Sinne verlaufen ist und wertvolle Einrichtungen geschaffen hat, andererseits aber in falsche Bahnen einlenkte, indem der Eigennutz und die irdische Gesinnung des Judenvolkes die weisen Einrichtungen des Bundesgottes vielfach ihres Wertes zu entkleiden und illusorisch zu machen wußten. Erfreuliches hätte z. B. der 2. Mischnatraktat Pe'a „Ackerwinkel“ geboten, indem die Bestimmung (Lev 19,9 f; 23,22. Deut 24, 19—22), den Armen etwas von der Ernte übrig zu lassen, eine erweiternde Auslegung fand und Bestimmungen über das Armenrecht erlassen wurden. Die Stellen von der Armenbüchse und -schlüssel, vom Armenzehnt und -räten hätten manche anziehende Einzelheit geboten. Vgl. *S. Krauß*, Talm. Archaeologie III 63—74. Daneben hätte auch die Kehrseite der rabbinischen Auslegung noch mehr Beleuchtung durch Einzelheiten geboten, z. B. S. 88 f. die stets zunehmende Beschränkung der eigentlichen Liebestätigkeit nicht nur auf den Stammesgenossen, sondern sogar auf den Parteigenossen, den ḥabēr; gegen sie richtet sich bekanntlich die Lehrerzählung vom Samariter Lk 10,30—37. Vgl. Juvenals bissige Verse (Satirae 10,102 f) u. *D. Chwolson*, Das letzte Abendmahl S. 73—75. Besonders wäre zu erwähnen gewesen der Prosbol (προσβολή) „Erklärung“; Stellen bei *Schürer* II[4] 60 427 f. *Strack*, Einleitung[5] S. 35 Anm. 1). Diese auf Hillels Findigkeit zurückgehende Einrichtung hatte zum Zweck, die weise Bestimmung Deut 15,4—11 zu umgehen, daß im 7. Jahre alle Schulden getilgt seien. Wohl schuf dies „eine solide Grundlage für den Kredit“ (*Schürer*) und räumte die Schranken weg, die der Entwickelung des Judenvolkes zum Handelsvolke entgegenstanden, es beseitigte aber dieser Kunstgriff gleichzeitig die glückliche patriarchalische Einfachheit, die Jahve seinem Volke im Lande der Verheißung verschafft hatte.

Sollten nun die kostbaren sozialen Werte des mosaischen Gesetzes, die ihm trotz seiner Mängel zukamen, ohne Schaden fürs Gemeinwohl außer Kraft gesetzt werden mit der Abschaffung des Alten Bundes? Hier zeigt der Verf., wie der Herr den scheinbaren Ausfall überreich ersetzte durch das eine Gebot der Liebe, das gerade durch seine Formlosigkeit das Höchste erreichte: es begrenzt die Mildtätigkeit nicht auf etwas Bestimmtes, sondern dehnt sie auf alle Fälle aus, wo die Not des Nächsten ein Eingreifen erfordert. So bilden die pro-

grammatischen Worte Mk 14,7 und Lk 10,37 die volle Erfüllung der Verheißung des Herrn Mt 5,17; vgl. Mt 22,40 mit Rm 13,9 f. Man vergleiche mit dieser großzügigen Auffassung und Handlungsweise manches, was von jüdischer Engherzigkeit berichtet wird.

Besonders packend ist der Vergleich zwischen dem, was sich im Heidentum an Liebes- und Barmherzigkeitsübung vorgefunden hat (S. 98—129), mit „Jesu Leben und Lehre" (S. 129—158). Hier tritt jedem Leser die welterneuernde Kraft des Christentums in einem großartigen Gemälde klar vor Augen, die für sich schon einen vollgültigen Beweis für seine göttliche Wahrheit bietet.

S. 79 wird 2 Sam 12,31 noch erklärt im Anschluß an *A. Schultz* (Exeget. Handbuch VIII 336) von den „Dreschwagen", die man über die Unglücklichen (Kriegsgefangenen) fährt. Man vgl. *N. Schlögl*, der mit Recht übersetzt: „David verteilte die besiegten Ammoniter, Sklavenarbeiten bei der Ernte zu verrichten". Vgl. *Kittel* in *E. Kautzsch* I³ S. 436; *Nowack*, Handkommentar I 42.

Innsbruck. Urban Holzmeister S. J.

Der Buddhismus nach den älteren Pāli-Werken, dargestellt von *Edmund Hardy*. Neue Ausgabe besorgt von *Richard Schmidt*. (Darstellungen aus dem Gebiete der nichtchristlichen Religionsgeschichte I). Münster 1919, Aschendorff. gr. 8°. M 8.—.

Da die erste Ausgabe des gründlichen Werkes in unserer Zeitschrift bereits eingehende Erörterung fand, so verweisen wir einfach auf die frühere Rezension von *Hugo Hurter* (16 [1892] 316 ff). Der Herausgeber der Neuauflage wollte keine durchgreifenden Veränderungen vornehmen, hat aber doch die Ergebnisse der neueren Forschung gebührend berücksichtigt. Sein Standpunkt gegenüber dem Buddhismus deckt sich jedoch nicht durchwegs mit demjenigen des verstorbenen Verfassers.

Am schärfsten kommt dies zum Ausdruck in den drei Anmerkungen, die der Herausgeber S. 187—189 eingefügt hat. In den zwei ersten verficht er die Ansicht, daß die Evangelisten in der Erzählung des Lebens Jesu vieles aus den buddhistischen Sagen entlehnt haben. „Zusammenfassend sagt dieser Forscher [*Garbe*], und ich bin gern geneigt, seinem maßvollen Urteile zuzustimmen: ‚Wenn man in diesen 4 Fällen (Asita-Simeon, Versuchungsgeschichte, Wandeln auf dem Meere und Brotwunder), buddhistischen Einfluß auf das Neue Testament anerkennt — und ich glaube, man muß ihn anerkennen —, so ist die Vermutung kaum von der Hand zu weisen, daß er nicht nur

hier, sondern auch an andern Stellen in den Evangelien gewirkt hat, wo es sich nicht in demselben Grade wahrscheinlich machen läßt. Es sollte der Theologie nicht schwer fallen, sich mit diesem Gedanken zu befreunden, durch den die Ewigkeitswerte des Christentums keine Einbuße erleiden können'".

Garbe und mit ihm *R. Schmidt* sind indessen sehr schlecht unterrichtet, wenn sie glauben, es könne uns Katholiken und insbesondere uns katholischen Theologen gleichgültig sein, ob die Evangelisten über Jesus wahre Begebenheiten berichten, oder ob sie ihm buddhistische Fabeln andichten. Wir sind auch nicht die einzigen, die solch buddhistisches Lehngut zurückweisen. Der Professor für protestantische Theologie in Wien *Karl Beth* beschuldigt in den „Studien und Kritiken" 89 (1916) 169—226 die von Herrn *Schmidt* verteidigte Entlehnungshypothese der Einseitigkeit und Voreiligkeit.

In der dritten Anmerkung scheint sich der Herausgeber zum Prinzip der relativen Wahrheit zu bekennen. Ein absolutes Urteil über den größeren Wahrheitsgehalt und Wert des Christentums gegenüber dem Buddhismus läßt sich nach ihm nicht fällen; für Europa scheint ihm das Christentum gut zu sein, für Indien der Buddhismus. Deshalb wird auch schon Seite 6 die Propaganda buddhistischer Gesellschaften für Europa verurteilt, nicht so für Indien.

Trotz dieser abweichenden Ansichten hat der Herausgeber sowohl jenen Abschnitt belassen, in dem *Hardy* die Entlehnungshypothese zurückgewiesen, als auch jenen, in dem er Christentum und Buddhismus einander gegenüber- und dadurch die Minderwertigkeit des letzteren offen zur Schau gestellt hatte. Dieser Achtung des Herausgebers vor dem Werke des Toten ist es zu danken, daß es nichts von seinem ursprünglichen Werte eingebüßt, sondern im Gegenteil durch die Ergänzungen des Herausgebers viel an Brauchbarkeit gewonnen hat.

Innsbruck. Andreas Inauen S. J.

Bilder aus der Urkirche. Eine gemeinverständliche Darbietung der Apostelgeschichte von *Otto Cohausz S. J.* (Betrachtungen über die hl. Schrift. Band I.) Vier Quellen Verlag, Leipzig [1921]. 404 S. 8°. Geb. M 22.—.

Der Verf. hat sein vielgelesenes, in dieser Zeitschrift (43 [1919] 719—23; 45 [1921] 142) warm empfohlenes Buch über den hl. Paulus ergänzt durch eine für weitere Kreise bestimmte Erklärung der Apostelgeschichte, von welcher bekanntlich etwa zwei Drittel über den Völkerapostel handeln. Was im erstern Werke in systematisch geordneter Darstellung vom großen Apostel gesagt wird, findet

hier eine willkommene Ergänzung durch die anschauliche Schilderung seines bewegten, arbeitsreichen Lebenslaufes; ihr werden die übrigen „Bilder aus der Urkirche" vorausgeschickt, welche der hl. Lk der Vergessenheit entrissen hat. Obwohl der Verf. nicht den ganzen Text des fünften Geschichtsbuches vom N. T. abgedruckt hat, bietet er doch eine vollständige Erklärung derselben. Die Übersetzung ist ebenso genau wie fließend, die Erklärung, wie es der erhabene Inhalt erfordert, weihevoll, die Darstellung gewählt sowie stilistisch und rednerisch vollendet.

Einer Verbesserung bedarf das Werk nicht in seinem wesentlichen Inhalt, der Schilderung des ersten Geschicke der jungen Kirche, wohl aber in der Darstellung der chronologischen und besonders der profangeschichtlichen Umrahmung; der Verf. war, nach dem Literaturverzeichnis S. 5 zu schließen, nicht gut beraten.

Es ist die Chronologie des Lebens Jesu unrichtig gegeben, da seine Geburt an den Beginn unserer Zeitrechnung gesetzt wird (S. 10, 16), obwohl sie spätestens ins Jahr 5 vor denselben gehört. Die Geschichte der römischen Statthalter, der letzten Herodianer sowie die Darstellung der gleichzeitigen Ereignisse im Judentum bedarf mancher Verbesserung. Ein gleiches gilt von Ansätzen über einzelne Paulusbriefe (Gal nach der AG S. 161; der Philipperbrief sei „kurz vor dem Tode" des Apostels geschrieben worden S. 294). — Manches Sagenhafte ist im Anschluß an *F. Pölzl* als geschichtlich aufgenommen worden, z. B. über den Zauberer Simon in Rom (S. 123), Thekla (S. 237), die weitern Schicksale des Timotheus (S. 275) u. Publius (S. 388). — Die Kerkerszene in Philippi ist in manchen Punkten unrichtig dargestellt (S. 289—292).

Den bereits angekündigten folgenden Bänden weiterer „Betrachtungen über die hl. Schrift" dürfen wir nach dem Guten, was hier geboten wird, mit Spannung entgegensehen.

Innsbruck. Urban Holzmeister S. J.

Das katholische Mischehenrecht nach dem Codex juris canonici. Von Dr. *Eduard Eichmann*, Universitätsprofessor in München. Paderborn 1921, Schöningh. kl. 8°. 56 S. M 4.80.

Der Verf. tritt mit dieser Schrift wirksam den Angriffen entgegen, die protestantischerseits gegen die katholische Kirche wegen der Ungültigkeitserklärung solcher gemischter Ehen gerichtet werden, die nicht vor dem katholischen Ortspfarrer eingegangen sind. Er betont mit Recht, daß die Kirche von einem Glaubenssatze und daher auch demjenigen, nach welchem alle gültig Getauften der Jurisdiktion der Kirche unterworfen sind, nicht abgehen kann. daß sie aber in ihrer neuesten Gesetzgebung den

nichtkatholischen Christen viel weiter entgegengekommen ist als das Trienter Ehedekret Tametsi und die an dieses sich anschließende frühere Gesetzgebung. Auch das muß jeder zugeben, daß die Protestanten von der katholischen Kirche kein weiteres Entgegenkommen verlangen können, als sie selbst der katholischen Kirche gegenüber beweisen. Das in konziliantem Tone geschriebene Büchlein ist sehr zu empfehlen.

Der Ausdrucksweise, die Kirche bestrebe sich, „ihren Besitzstand zu wahren" (S. 14), begegnet man auch in andern Schriften. Das ist sachlich nicht unrichtig und man könnte der Kirche, wenn sie nichts weiteres anstrebte, auch keinen Vorwurf machen. Doch könnte der Verf. den tieferen Beweggrund klarer hervorheben, von dem die Kirche sich leiten läßt: es ist nicht Selbstsucht, sondern der Seeleneifer; sie geht dabei aus von dem Bewußtsein, daß nur durch die von ihr gelehrte Wahrheit die Seelen glücklich werden können.

Innsbruck. J. Biederlack S. J.

Der hl. Alphons Maria v. Liguori und die Gesellschaft Jesu in ihren freundschaftlichen Beziehungen zu einander. Nach dem Holländischen des *Joh. Laurentius Jansen C. SS. R.* bearbeitet von *Klemens Maria Henze C. SS. R.* Freiburg, Herder, 1920. kl. 8°. XII u. 108 S. M 3.80 u. Zuschl.

Der Lebenslauf des hl. Alphons v. Liguori (geb. 1696, † 1787) deckt sich mit jenem Zeitraum, in welchem die Gesellschaft Jesu den ärgsten Verfolgungen, der Vertreibung aus verschiedenen Ländern (1759 aus Portugal, 1762 aus Frankreich, 1767 aus Spanien mitsamt seinen Kolonien und aus dem Königreich beider Sizilien) ausgesetzt war und endlich vom Papst Klemens XIV (1773) ganz aufgehoben wurde. Gewiß ist es lehrreich, über diese Vorgänge das Urteil eines Heiligen und Kirchenlehrers zu erfahren, der Gelegenheit hatte, den Orden aus nächster Nähe kennen zu lernen, mit mehreren Mitgliedern desselben in Briefwechsel stand, nicht selten in ihre Häuser kam und wie kaum ein anderer ihre gelehrten Werke studiert hatte. Aus allen Äußerungen des Heiligen leuchtet hervor seine außerordentliche Hochschätzung und Verehrung nicht nur früherer, sondern damals lebender Mitglieder des Ordens, ja des ganzen damals bestehenden und apostolisch tätigen Ordens überhaupt. So bildet diese Schrift eine Art von Apologie der Gesellschaft Jesu, für welche den hochw. Verfassern auch an dieser Stelle der wärmste Dank ausgesprochen sei.

Innsbruck. J. Biederlack S. J.



Analekten

Ὁ κατέχων ἄρτι (2 Thess 2,7)

Abgesehen von der Μεσίτης-Stelle (Gal 3,20) weiß ich keinen Text im N. T., der so vielerlei und so unbefriedigende Erklärungen gefunden hätte wie 2 Thess 2,6 f. Angesichts des trostlosen Chaos', in das die Exegese diesen Text versetzt hat, wundere ich mich gar nicht, daß der neueste Erklärer der ersten Paulusbriefe, der Braunsberger Exeget *A. Steinmann*, in seiner schlichten Geradheit sein Urteil über unsern Text und seine bisher existierenden Erklärungsversuche in die Worte zusammenfaßt: „Was dies (der κατέχων) für eine Macht ist und wer sie verkörpert, ist rätselhaft. Mit *Augustinus* bekenne ich, ‚daß ich mir völlig unklar bin, was der Apostel damit sagen wollte' (Gottesstaat 20,19 vgl. *Schröder* 311)" (Die Briefe an die Thessalonicher und Galater, Bonn 1918, S. 52). Mit einer Art lustigen Augenzwinkerns zählt er dann die Ansichten auf, die von den verschiedensten gläubigen und ungläubigen Schrifterklärern auf den Markt gebracht wurden: „Unter der hemmenden Macht verstand man meist das römische Reich und sein Oberhaupt, später die Fortsetzung dieses Reiches im römischen Reich deutscher Nation, dann, als dieses der Vergangenheit angehörte, den christlichen Staat. Man verstand darunter auch Gott und seinen Ratschluß, Tempel und Götzendienst, den Fürst dieser Welt, den Satan, den Antichrist, anderseits Elias, ja Paulus selbst. Auch heidnische Größen zog man in den Kreis der Berechnung. So Vitellius und Seneka, Vespasian und Titus. Man verstand darunter die Verstockung der Juden und die Aufnahme der Heiden in die Kirche. Einer der Neueren ließ die hemmende Macht nicht auf das Erscheinen des Antichrists, sondern auf das Kommen Christi ihren Einfluß auswirken. Noch toller wurde beim Antichrist herumgeraten . . ." (ebd. S. 53).

Man möchte wirklich fast von einem „tollen Herumraten" sprechen, wenn man an diese Liste von Erklärungsversuchen denkt und weiß, daß sie nicht einmal vollständig ist. Man vergleiche

die Kommentare von *F. S. Gutjahr*, *W. Bornemann*, *E. Dobschütz* und *G. Wohlenberg*.

Ich lege meine Auffassung der vorliegenden Textstelle als Lösungsversuch vor, meinen Verhältnissen entsprechend, in der schlichtesten Form, die hier noch erträglich erscheinen mag, und die einst — vor 13 Jahren — etwas gekürzt für meine Hörer bestimmt war[1]).

* * *

Zu Thessalonike waren Leute aufgestanden, die diese Christengemeinde durch die Behauptung in Verwirrung brachten, daß auch nach der Ansicht des Apostels Paulus die Wiederkunft Christi unmittelbar bevorstehe. Da dieser durch seinen ersten Brief an die Gemeinde unfreiwillig zur Förderung der hiedurch veranlaßten Wirren beigetragen zu haben scheint und da sein Name mißbraucht wurde (2 Thess 2,2), so beschloß er, das Lügengewebe mit einem festen Griff zu zerstören und schrieb in einem neuen, durch den Überbringer und die Unterschrift (3,17) beglaubigten Brief folgende markige Sätze, die ich in sinngemäßer Übersetzung bringe:

„Wir bitten euch aber, Brüder, inbetreff der Ankunft unseres Herrn Jesus Christus und unserer Vereinigung mit ihm: Laßt euch nicht so leicht aus der Fassung bringen oder in Furcht versetzen, als sei der Tag des Herrn schon da. Niemand möge euch auf was immer für eine Weise täuschen! Denn es muß zuerst der Abfall kommen und der Mensch der Gesetzlosigkeit offen auftreten, der Sohn des Verderbens, der sich widersetzt und überhebt über alles, was Gott oder Heiligtum heißt, so daß er sich in den Tempel Gottes setzt und dadurch als Gott darstellt. Erinnert ihr euch nicht daran, daß ich bei meiner Gegenwart unter euch dieses euch gesagt habe? Und jetzt wisset ihr (auch schon) das Hindernis (τὸ κατέχον), daß er offen hervortrete zu seiner Zeit! [Oder: Und was gegenwärtig abhält, daß er seiner Zeit offen hervortrete, wisset ihr!] Denn das G e h e i m n i s v o l l e des Wirkens der Gesetzlosigkeit ist schon vorhanden, nur muß erst der, der augenblicklich noch abhält (ὁ κατέχων), aus dem Wege geräumt werden. Und dann wird offen hervortreten der Gesetzlose, den der Herr Jesus mit dem Hauche seines Mundes vernichten und mit der Erscheinung seiner Ankunft zermalmen wird ..." (2,4—8).

So sehr wir bezüglich der Einzelheiten der Erklärung auf Vermutungen angewiesen sind, so sind doch gewisse allgemeine

---

[1]) Die in [ ] gesetzten Ausführungen S. 458 u. 473 f sowie die Anmerkungen S. 457 u. 464 verdanke ich dem Interesse, das Prof. *U. Holzmeister* an dieser Studie gezeigt hat. Er war es auch, der mich zu ihrer Veröffentlichung mit sanfter Gewalt veranlaßte.

Richtlinien derart deutlich erkennbar, daß über sie kaum ein vernünftiger Zweifel möglich ist. Nur deshalb, weil die vorliegenden Versuche der Einzelerklärung so vollständig versagt haben und viele das Brandmal der Unrichtigkeit so offenkundig zur Schau tragen, hat man sich wohl verleiten lassen, κατέχειν seiner in der Übersetzung angegebenen Bedeutung zu entkleiden und unter dem κατέχων, der hinweggeräumt werden muß, die Verborgenheit des jetzigen Wirkens der Gesetzlosigkeit zu verstehen. Das sind Verzweiflungsakte von Ertrinkenden, die man nur bemitleidet, aber nicht widerlegt.

I. Gesicherte Ergebnisse

1. Das Doppelhindernis ὁ κατέχων — τὸ κατέχον ist ein dem Apostel und seinen Lesern gleichzeitiger Faktor; denn seine Existenz ist der Erklärungsgrund dafür, daß im Augenblicke das offene Hervortreten der ἀνομία und des ἄνομος noch unmöglich ist. Beachte auch die Praesentia und die Zeitpartikeln ἤδη, ἄρτι, eventuell auch νῦν! Damit wird freilich die Möglichkeit noch nicht ausgeschlossen, daß dies Hindernis auch der Zukunft angehört, wie es die bisher übliche Auffassung vom Römerreiche und dem jeweiligen Herrscher annimmt.

2. Es ist ferner ein in die Augen fallender, allen bekannter und mächtiger Faktor; denn Paulus behauptet, daß ihn die Leser genau kennen (οἴδατε) und daß er den ἄνομος niederzuhalten vermag.

3. Es handelt sich um ein Hindernis, das dem Auftreten des Antichrists entgegensteht. Man lese nur V. 7 u. 8 und man wird finden, daß hier keineswegs gesagt wird, der Antichrist sei es, der der Parusie im Wege steht[1]).

4. Der κατέχων ist ein unbeugsames Hindernis des Auftretens des „Antichrist", nicht zwar notwendig das einzige, wohl aber ein für sich allein schon vollauf genügendes, nach welchem Paulus kein nennenswertes mehr anführt. Es ist somit wohl kein Faktor, der der Welt, dem Reiche des Teufels angehört, sondern eine heilige Person oder Sache. — Damit (Punkt 1—4) entfallen alle Erklärungen, die auf einen Gegenstand geraten haben, der erst der Zukunft angehörte, wie z. B. das römisch-deutsche Reich oder die heidnische Staatsgewalt als solche, die ganz „von dieser Welt" war.

5. Der κατέχων muß aus dem Wege geräumt werden können; folglich kann es nicht Gott oder Gottes Ratschluß sein;

---

[1]) Diese sonderbare Auffassung vertritt soeben *Nic. F. Freese*, „Theol. Studien und Kritiken" 93 (1921) 73—78.

ebensowenig kommt der das endzeitliche Verderben abwehrende Schutzgeist der hl. Kirche, der Erzengel Michael in Frage; auf ihn verweist *Prat* (La théologie de S. Paul[3] I 118—120) in Ermangelung einer besseren Erklärung.

6. Die Behebung dieses Hindernisses des Auftretens des Gesetzlosen muß in absehbarer Zeit denkbar sein. Denn Paulus läßt die Möglichkeit durchaus offen, daß er nicht nur die Apostasie und die Orgien des Antichrist, sondern auch die Ankunft Christi selbst erleben werde. Letzteres brauche ich wohl nicht eigens aus Parallelstellen zu beweisen. Folglich ist jeder Gedanke an das Römerreich ausgeschlossen, das damals so fest gefügt und ohne irgend einen halbwegs beachtenswerten Rivalen dastand, daß nur ein Phantast, nie aber ein Paulus im Ernste daran glauben konnte, er werde vielleicht dessen Sturz noch überleben. Ganz das Gleiche gilt auch von der öffentlichen Ordnung überhaupt.

[Daß die bekannte, seit *Tertullian* (De resurrectione carnis 24 ML 2,829 s) übliche Auffassung, die im Römerreich das fragliche Hemmnis erblickt, nicht als bindende Lehre der kirchlichen Überlieferung anzusehen ist, ergibt sich schon aus der S. 455 besprochenen Stellungnahme des hl. *Augustin*. Seinem offenen Eingeständnis fügt er bei: „Suspiciones tamen hominum, quas vel audire vel legere potui, non tacebo". Im folgenden erwähnt er nur die eine Auffassung vom Römerreiche und schließt: „non absurde de ipso Romano imperio creditur dictum" De civ. Dei 20,19, 2 s. ML 41,686. Auch in der griechischen Kirche herrscht alles eher als eine einheitliche Auffassung. Während *Chrysostomus* (MG 62,485) und *Johannes v. Damaskus* (MG 95,924) im Römerreich den hemmenden Faktor erblicken, lehnen *Theodor v. Mopsvestia* (MG 66,934) u. *Theodoret* (MG 82,664 f) diese Auffassung ab, um sich für „einen göttlichen Ratschluß" zu entscheiden; *Theophylactus* (M 124,1367) wagt keine Entscheidung. Vgl. *Cramer*, Catena VI 387.]

7. Anderseits muß der κατέχων ein Faktor gewesen sein, der sicher noch existierte, als Paulus schrieb und die Thessalonicher lasen, und dessen Aufhören nicht so plötzlich eintreten konnte, daß man davon ganz und gar hätte überrascht werden können. Denn sonst wäre der Hinweis auf ihn kein Moment der vollen Beruhigung für die Leser gewesen, wenn etwa im Augenblicke des Empfanges des Briefes der κατέχων schon — aufgehört hätte zu existieren und der Antichrist schon irgendwo in Palästina jeden Augenblick offen hätte hervortreten können. Wenigstens das κατέχον in seiner Gänze muß also etwas gewesen sein, dessen Ende man schon lange vorher nahen sehen konnte.

8. Ist aber dieser Faktor beseitigt, so kann der Antichrist jeden Augenblick hervortreten, zumal die Bosheit schon im Ge-

heimen den Boden vorhereitet, muß es aber nicht. Aber möglich ist es, daß er überraschend schnell kommt.

9. Jedenfalls weiß Paulus kein Moment mehr zu nennen, das ebenso sicher wie der κατέχων das Auftreten des Antichrist als in weiterer Ferne liegend beweisen würde. Da nun aber letzterer eine endgeschichtliche Persönlichkeit ist, so muß der κατέχων entweder mit dem letzten von Jesus als vor der Wiederkunft Christi liegend bezeichneten größeren Ereignis, das man vorher schon kommen sieht, identisch sein, oder aber in demselben enthalten sein oder mit ihm in engstem Zusammenhang stehen.

10. Dieser κατέχων ist endlich ein Faktor, von dem Paulus nicht nur in Thessalonike gepredigt hat, sondern auch in allen von ihm gegründeten Gemeinden, weil man nicht annehmen kann, daß der Apostel in dem kürzesten Aufenthalt, den wir in einer Gemeinde nachweisen können, von einem damals so interessanten und für aktuell geltenden Gegenstand mehr gelehrt haben sollte als in jenen Gemeinden, aus denen er nicht so jäh und frühzeitig vertrieben wurde. Offenbar gehörte diese Frage zu den elementarsten Thematen der Heilspredigt. Das Aufhören dieses κατέχων gehörte somit zu jenen Vorzeichen des jüngsten Gerichtes, von denen alle Kirchen wußten, deren Gründer Paulus war.

11. Es ist daher nicht wahrscheinlich, daß das Wissen von diesem Faktor, der noch dazu ein solches sicheres Urteil ermöglichte, in der Kirche ganz verloren gegangen sein sollte. Wenn auch für uns seine Identifizierung mit dem κατέχων nicht mehr so evident ist, wie sie nach 2 Thess 2 für die Thessalonicher war, irgendwelche Kenntnis seiner Existenz und seines Einflusses auf die eschatologische Entwicklung müßte sich doch wohl auch heute noch gewinnen lassen. Besonders seine Beziehung zum letzten und monumentalsten Vorboten des Endes, zur Zerstörung Jerusalems und des Tempels, sollte doch auch uns erkennbar bleiben.

12. Nach der zunächst liegenden Auffassung des Verses 6 muß der κατέχων sogar in den unmittelbar vorhergehenden Versen, wenn nicht ausdrücklich genannt, so doch durchsichtig genug angedeutet worden sein. Man lasse den Worten des Apostels die Abfolge, die er ihnen gegeben hat und dann heißt der Satz einfach: „Und nun kennet ihr das Hindernis der seinerzeitigen Enthüllung derselben“: καὶ νῦν τὸ κατέχον οἴδατε. Der Ton liegt auf οἴδατε; daher geht es im Deutschen voraus, wie es im Griechischen am Ende steht. Allerdings ist eine solche Übersetzung nur statthaft, wenn aus dem Vorausgehenden irgendwie erkennbar ist, ja für die Adressaten deutlich erkennbar war

was Paulus unter diesem Hindernis gedacht hat. Leider haben die Späteren in den Versen 3 u. 4 nichts mehr gefunden, was den Thessalonichern hätte ein Licht aufstecken müssen über das noch vorhandene Hindernis des offenen Auftretens des Antichrists. Daraus hat man dann übereilt geschlossen, daß ein solcher Merks im Vorausgehenden überhaupt nicht vorhanden sei. So begann man dann von einer „sachlichen Unmöglichkeit" der Verbindung von νῦν mit οἴδατε zu reden, anstatt zu gestehen, daß man einen solchen Zusammenhang zwischen dem κατέχον und den vorhergehenden Worten nur bislang nicht herausgefunden habe.

Aber auch derjenige, dem dieser Zusammenhang nicht auffiel, wird zugeben müssen, daß obige Übersetzung die an sich nächstliegende ist und daher, falls ein solcher Nexus vorhanden wäre, auch beibehalten werden müßte, zumal die Annahme einer rhetorischen Umstellung von νῦν und τό ihre Bedenken hat. Auch bei der Wortfolge τὸ νῦν κατέχον wäre, sollte man meinen, genügend ausgedrückt, daß das Hindernis ein gegenwärtig existirendes ist: „Und das augenblickliche Hindernis seiner seinerzeitigen Offenbarung kennt ihr". Würde dem Apostel dies nicht genügt haben und er deshalb der stärkeren Betonung halber νῦν vorausgenommen haben, so würde das doch wohl besagen, daß ihm neben dem dermaligen κατέχον ebenso gut ein Hindernis bekannt ist, das in ferner Zukunft liegt. Dann wäre es aber doch in Anbetracht der Erregung in Thessalonike recht klug gewesen, wenn er sich mit dem geheimnisvollen Gegenwartshindernisse nicht begnügt, sondern auch noch auf ein noch gar nicht einmal eingetretenes Hindernis hingewiesen hätte; sicherlich wäre das für die Leser beruhigender gewesen als der Gedanke an ein Hindernis der Gegenwart, das offenbar nicht allzu lange darnach aufhören würde. Ferner, wenn im Vorhergehenden kein Schlüssel gegeben wäre für das Rätsel des κατέχον, dann hätte sich eigentlich Paulus mit den ratlosen Thessalonichern nur ein bißchen gespielt, wenn er ihnen als sicheres Merkmal der Unmöglichkeit des derzeitigen Kommens des Tages Christi ein ganz aus den Wolken geschneites κατέχον vor Augen gestellt und sich dabei fast den Scherz erlaubt hätte: „Aber geht nur! Ihr wißt genau das momentane Hindernis, ihr stellt euch nur so unwissend!" Tatsächlich hätte in diesem Falle die ganze Kirche das Hindernisrätsel nie erkannt! Eine schöne Beruhigung! Ist dagegen τὸ κατέχον für die Adressaten im vorhergehenden schon indirekt, aber offen liegend genannt gewesen, so ergibt sich der ganz schöne Sinn des Abschnittes: Laßt euch nicht weismachen, daß der Tag des Herrn schon unmittelbar vor der Tür steht! Ihr wisset doch, daß zuvor

der Abfall kommen und der Antichrist offen seine Frevel verüben muß, deren höchster der ist, daß er auf Gottgleichheit Anspruch erhebt und daher sich in den Tempel Gottes setzt. Habt ihr denn das schon ganz vergessen? Ich habe euch es doch oft genug mitgeteilt! — Und nun brauche ich schon nichts mehr zu sagen! Jetzt wisset ihr auch schon ganz genau das noch bestehende Hindernis seines offenen Hervortretens. Denn im Geheimen wühlt er schon, nur muß der eben Genannte, der derzeit noch abhält, erst aus dem Wege geräumt werden. Dann kann der Gesetzlose offen hervortreten und dann erst wird Jesus wiederkommen, um ihn mit einem Hauch seines Mundes zu vernichten — mehr bedarf er gar nicht[1]).

II. Der mutmaßliche κατέχων in concreto

Wer ist also jetzt ὁ κατέχων? In 3 u. 4 wird nur das eine Signifikante erwähnt: der Antichrist selbst und seine ruchloseste Tat, seine Selbstvergötterung, die in der Throneinnahme im Tempel Gottes gipfelt. Das ist allerdings etwas Horrendes, ein Gedanke, der sich zu tiefst in die Seele jedes Lesers eingräbt, so daß man erschaudert. Gab es im Wissen der Christen etwas, was damit unvereinbar war, vom Antichrist und seinen Helfern aber vernichtet werden konnte, so mußte der Gedanke an diese

[1]) In V. 7 ist übrigens ein Beispiel, wie Paulus gereiht hätte, wenn er dem νῦν einen rhetorischen Ton hätte geben wollen: ὁ κατέχων ἄρτι, nicht ἄρτι ὁ κατέχων. — Aus den Versen 7 u. 8 geht zudem hervor, daß dem hl. Paulus ein späteres sicher erkennbares Hindernis des Antichrist wohl nicht bekannt war.

Somit besteht kein Grund, in καὶ νῦν τὸ κατέχον οἴδατε eine Wortinversion vorauszusetzen. Durch eine solche würde das Rätsel nur noch rätselhafter und das Vorgehen Pauli nur noch unverständlicher. Da wäre ja wirklich gar nicht zu erklären, warum der Apostel in V. 6 f auf einmal hätte behaupten können: Ihr wißt ganz genau das derzeitige Hindernis und ich brauche kein Wort darüber zu verlieren!

Dagegen ist sein Vorgehen sofort verständlich, wenn in den Versen 3 u. 4 schon die Lösung des Rätsels enthalten war. Die Leser konnten in Angst sein, solange sie nicht daran dachten, daß erst der Antichrist kommen und im Tempel des wahren Gottes seinen Thron aufschlagen wird. Sobald Paulus das erwähnt hatte, mußte den Lesern auch sofort einleuchten und einfallen, daß dieser Frevel gegenwärtig noch ausgeschlossen ist, solange — das aller (christlichen) Welt damals bekannte Hindernis einer solchen Tat fortbesteht. Jetzt braucht Paulus nichts mehr weiter zu sagen! Er drückt nur seine Verwunderung aus, daß dies den Lesern nicht von selbst eingefallen ist.

Tat des Gesetzlosen sofort automatisch die Erinnerung an jenes Hindernis auslösen, und zwar umso mehr, wenn jenes Hindernis selbst nichts Geringeres war als etwas, das im Mittelpunkt der Verehrung jedes Christen, nicht bloß der Judenchristen stand und im vorausgehenden ausdrücklich genannt war — und das ist und kann nichts anderes sein als — ὁ ναὸς τοῦ θεοῦ mit allem, was dazu gehört, mit anderen Worten, der legitime, derzeit in voller Blüte stehende Kult des wahren Gottes im Tempel zu Jerusalem. Als den Vernichter wie jedes anderen, so auch des wahren Gotteskultes hat Paulus soeben den Antichrist gezeichnet. Wenn er also dann von einem derzeit noch unerschüttert bestehenden Hindernis der Selbstentlarvung des Antichrist redet — was liegt da näher, als an den Tempel und seinen Kult zu denken, der eben durch den Antichrist beseitigt werden mußte, bevor er selbst es wagen konnte, sich auf Gottes Thron zu setzen? Ist der Antichrist des Tempelkultes Ende, so ist der Bestand des Tempelkultes in voller Blüte dasjenige, was die Selbstenthüllung und Selbstentlarvung des Antipoden Gottes noch aufhält, aber beseitigt werden wird.

Wir dürfen nicht vergessen, daß der Tempel damals Gemeingut sowohl der Juden wie der Judenchristen war. Nicht bloß in der ersten Zeit der Kirche gingen die Apostel und Christen regelmäßig in den Tempel, wie uns die Anfangskapitel der Apostelgeschichte unbefangen erzählen, sondern noch 5 Jahre nach diesem Briefe sahen die Christen Jerusalems den Tempel als ihre legitime Kultstätte an: Paulus wie Jakobus hofften damals, durch die Darbringung von Naziräeropfern die gesamte gesetzesstrenge Christenheit Jerusalems zu versöhnen (AG 21,18 ff). Im Tempel sammelte sich also so gut die Kirche wie die Synagoge. Der Tempel war auch den Heidenchristen heilig! Hier hatte einst ihr Apostel, Paulus, vom Heiland in einer Vision das richtunggebende Wort gehört: Vade, quoniam ego in nationes longe mittam te (Act 22,21). Von hier aus nahm also die Heidenmission ihren Anfang, hieher kehrte der Heidenmissionär immer wieder zurück. Hieher brachte er die Liebesgaben der dankbaren Gemeinden. Auch der Blick der Heidenchristen war nach Jerusalem gerichtet, auf den Tempel, in dessen Vorhalle ihnen Jesus selbst mit Preisgabe seines eigenen Lebens (Jo 2,17) einen legitimen Platz gesichert hatte (Mk 11,17: domus mea domus orationis vocabitur omnibus gentibus). Als Paulus die Thessalonicherbriefe schrieb, da war noch nicht eingetroffen das gefürchtete Wort des Heilandes: Absque synagogis facient vos (Jo 16,3). Sogar in der paulinischen Verfolgung waren die Christen noch Mitglieder der Synagoge geblieben, wenn auch verfolgte Mitglieder derselben. Seither haben sie wieder ruhig am

Synagogen- und am Tempelkult teilnehmen können — Caligula hatte ihnen in seinem Wahne Luft gemacht, freilich ohne es zu ahnen.

Aber es lag schon damals, als Paulus die Thessalonicher tröstete, etwas in der Luft, eine Witterung dessen, was kommen mußte! Der Haß gegen die Christen fraß im Verborgenen immer weiter. Er jagte Paulus von Stadt zu Stadt und von Land zu Land und in Palästina bedurfte es nur eines Funkens, um die damals schon erhitzte nationale Gesinnung der Juden in helle Flammen zu versetzen. Solch eine Flamme verschlang 5 Jahre später die Freiheit des Heidenapostels (AG 21,27 ff). Aber auch dort stand noch unentwegt die Säule der Judenkirche Jerusalems, Jakobus der Gerechte! Zwar hat sicherlich des hl. Paulus Geschick einen sehr bösen Rückschlag auch für die Duldung der Judenchristen im Tempel bedeutet. Aber immerhin, einem Paulus waren ja auch die Pharisäer*christen* nicht hold gewesen (AG 15,5; 21,21); sie konnten sagen: Paulus ist nicht unser Mann; unser Mann ist Jakobus, der Gerechte. Und Jakobus der Gerechte ging im Tempel ein und aus, lag im Tempel stundenlang auf den Knien und dem Angesicht und betete für sein blindes Volk! Zu diesem Heiligen blickten auch die Juden mit einer gewissen Scheu empor, und als ein Hoherpriester es wagte, ihn dem Tode zu überliefern, da mußte er es selbst den Pharisäerjuden büßen mit seiner Stellung (*Josephus Fl.* A. 20,9, 1 n. 202 f. Vgl. *Hegesippus* bei *Eusebius* HE 2,23 MG 20,183—205). Jakobus stand damals, als Paulus die Thessalonicher tröstete, noch aufrecht da, eine Säule der Gerechtigkeit im Tempel. Aber, aber! von allen Seiten züngelten schon Flammen des Hasses, man sah das Feuer unter der Asche und — wie lange noch, dann lodern die Flammen hoch auf und schlagen zusammen über dem Haupte des Gerechten! Und dann ist das letzte Bollwerk der Kirche im Tempel gefallen; dann ist der Christushaß der unbestrittene Herr des Heiligtums und der Christushaß ist zu allem fähig, wie einst zur Verleugnung aller Messiashoffnung (Jo 19,15), so dereinst zur Aufnahme dessen, der imstande war, Gott selbst vom Throne zu stoßen!

Also der Tempel in der Hand des haßerglühten Judentums ist kein unüberwindbares Hindernis für den Antichrist, wenigstens nicht vorher, ehe er in seinem letzten Frevel die Larve vom Gesicht genommen, — werden sie ja doch den, „der im eigenen Namen kommen wird, begeistert aufnehmen" (Jo 5,43). Aber solange die Kirche noch zum Tempel geht, solange Jakobus der Gerechte im Tempel betet, solange ist für den Antichrist kein Raum im Hause Gottes, geschweige auf dem Throne Gottes! Das sagt schon die rein menschliche Überlegung. Ob aber nicht die allge-

meine Überzeugung der Palästinenserkirche, daß Jakobus des Volkes Schutzwall sei, noch einen tieferen und verläßlicheren Grund hatte, als ihr die natürliche Spekulation bieten konnte? War vielleicht die besondere Erscheinung, die Jesus dem Jakobus zuteil werden ließ und auf die gerade Paulus Gewicht legte (1 Kor 15,7), die eigentliche Garantie dafür, daß Jakobus den Namen Obliam oder Oblias (עֲב־לְעָם „Schutzdach" cf 3 Kg 7,6; Ez 44,25) für das Volk verdiene?[1]) Spricht nicht dafür, daß Jesus selbst damals dem Gerechten die Weisung gegeben hat, in Jerusalem zu bleiben, auch die Tatsache, daß Jakobus daselbst immer zu treffen war (Gal 1,19; AG 12,17; 15,13; 21,18) und auch noch zurückblieb, als die übrigen Apostel alle, die Vettern Jesu nicht ausgenommen, den Staub Palästinas abschüttelten, um mit einem „Wisset, daß das Reich Gottes gekommen ist", sich zu den Heiden oder zu den Juden außerhalb Palästinas zu begeben? Im Anerbieten des Winzers im Gleichnisse vom unfruchtbaren Feigenbaume (Lk 13,8 f) erblicken wir seine schwierige Aufgabe in einem anschaulichen Bilde dargestellt. Hat ihm vielleicht der Heiland versprochen, daß er sein Volk vor dem Verderben retten werde, solange er noch für dasselbe bete? Ist nicht Jakobus wirklich mit einem Gebete für sein Volk dem Tode entgegengegangen? (*Hegesippus* a. a. O.) Wer kann darüber heute noch Sicheres sagen?

Aber das scheint gewiß, daß eine solche Annahme, die bereits *Wieseler*[2]) vorgeschlagen hat, alle Wahrscheinlichkeit für sich hat. Hat nicht der hl. Paulus damals, als die Kunde vom Tode des Gerechten († 62) zu ihm gedrungen war, es für unerläßlich gehalten, in seinem Hebräerbriefe den Christen des hl. Landes und der hl. Stadt ein erschütterndes „Bleibet treu in letzter Stunde" zurufen zu lassen? Der Hebräerbrief scheint zudem vorauszusetzen, daß die Christen nicht mehr den Tempel von Jerusalem besuchen, weil der glänzende Tempelkult für sie eine Gefahr des Abfalles bildet. Also ist das Hindernis beseitigt und der Tempel nicht mehr ein Ort der wahren Gottesverehrung. Jedenfalls stimmt in diesem Erklärungsversuche des κατέχων-Rätsels alles Zug für Zug. Wir haben im κατέχον ein „Etwas", das dem teuflischen Tyrannen den Weg zum Altare und Throne Gottes versperrt; es ist der

[1]) Andere Erklärungsversuche, die *J. Herklotz* in dieser Zeitschrift 27 (1903) 572; 28 (1904) 447 zusammengestellt hat, setzen gleichfalls eine hohe Meinung des Volkes über ihn voraus.

[2]) Chronologie S. 272 f: „Glaubt man den K. aber durchaus als Individuum fassen zu müssen, so müßte man an den Apostel Jakobus Alphaei denken".

Tempelkult, an dem sich Synagoge und Kirche beteiligen und dessen Beseitigung unerläßlich ist, ehe der Antichrist den Anschlag auf das Allerheiligste wagen kann. Wir haben einen κατέχων, eine Persönlichkeit, die in jenem κατέχον-Etwas eine gewaltige Rolle spielt und die wohl die stärkste Bürgschaft für die Gegenwart noch bildete, besonders wenn der natürlichen Scheu vor diesem Gerechten eine förmliche Verheißung Jesu die gesicherte Stütze bot. Wir haben in diesem Falle, der durchaus im Bereiche der Wahrscheinlichkeit liegt, ein Moment, auf das Paulus mit vollendeter Sicherheit hinweisen konnte, ohne fürchten zu müssen, daß man an seiner Bürgschaft für die gegenwärtige Unmöglichkeit des Tages Christi irgendwie deuteln könnte.

Wir haben ein Bürgschaftsmoment, auf das die Leser unbedingt verfallen mußten, weil es ja schon ausgesprochen war, nachdem Paulus einmal von der Tatsache geredet hatte, daß sich der Antichrist auf den Thron Gottes im wahren Tempel Gottes setzen werde. Wir haben die ungezwungenste Erklärung dafür, daß es Paulus bei dem rätselhaften Hinweis auf einen κατέχων und ein κατέχον bewenden lassen konnte u. zw. mit der Zuversicht, daß die Thessalonicher nach dem eben Gesagten keinen Augenblick mehr im Unklaren bleiben konnten und von dem Parusiefieber derzeit völlig geheilt sein würden!

Würde diese Lösung falsch sein, dann müßte man sagen, Paulus habe nicht daran gedacht, daß sein Rätsel eine Doppellösung zulasse, von der heute die andere richtige Alternative vollständig uneruierbar geworden wäre. Denn daß die bisher gebotenen Erklärungsversuche unhaltbar, zum Teil geradezu widersinnig sind, haben wir schon in den einleitenden allgemeinen Erwägungen deutlich erkannt.

Ich weise noch auf etwas hin, auf das ich früher mehr Gewicht gelegt habe wie heute, und das ist die Tatsache, daß der Tempel Gottes in Jerusalem in den eschatologischen Fragen damals überhaupt eine zentrale Bedeutung gehabt haben muß. Denn seine Zerstörung ist der letzte, von Christus genannte, sichere Vorbote der Gerichtsmöglichkeit. Solange der Tempel stand, konnte niemand Vernünftiger glauben, daß der jüngste Tag jeden Augenblick hereinbrechen werde. Vorher mußte der Tempel u. zw. durch Heeresmacht vernichtet werden (Lk 21,20) und eine Beute der Heiden bleiben (ebd. 21,24).

Das konnte niemand leugnen, der von der Parusierede Jesu gehört hatte, und daß in der Christenheit niemand war, dem dieselbe verborgen geblieben wäre, dafür bürgt allein schon die Tatsache, daß sie in allen drei Evangelien, die vor jener Katastrophe

geschrieben waren, ausführlich enthalten ist. Man mag über die Zugehörigkeit der einzelnen Teile dieser Rede zur Zerstörung Jerusalems oder zum jüngsten Gerichte denken, wie man will, soviel bleibt auf jeden Fall evident, daß nach der klaren Aussage Jesu der jüngste Tag erst kommen konnte, wenn Jerusalem und der Tempel in Schutt und Trümmern lag u. zw. durch ein feindliches Heer, wie gerade der Begleiter Pauli, Lukas, am unzweideutigsten ausspricht.

Würde es sich also hier direkt darum handeln, ob der jüngste Tag noch ein Hindernis auf Erden habe, das erst aus dem Wege geräumt werden mußte, ehe Christus kommt, so müßte man geradezu irre werden an der Echtheit der Parusiereden, wenn Paulus nicht auf den bisher unangetasteten Bestand des Tempels als auf die allen sichtbare Bürgschaft der Unmöglichkeit des sofortigen Gerichtes hingewiesen hätte.

Daher war ich früher geneigt, den physischen Bestand des Tempelgebäudes und nicht so sehr den legitimen Tempelkult mit seinen verläßlichen Stützen als jenes eklatante Hindernis aufzufassen, von dem Paulus hier redet und das er ebenso unbefangen als κατέχον (τὸ ἱερόν!) wie als κατέχων (ὁ ναός!) bezeichnen konnte und das man gar nicht mehr eigens zu nennen brauchte, wenn man nur erst einmal die Worte τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ niedergeschrieben hatte. Traf ja dazu auch noch die Tatsache ein, daß Jesus wirklich über die Zerstörung des Tempels hinaus konstant jedes weitere Anzeichen, das dem jüngsten Tage sicher vorausgehen werde, verweigerte (Mt 24,36). Für die ganze Periode, die darauf etwa noch folgen konnte, hatte Jesus nur die Mahnung übrig: Vigilate, quia nescitis (Mt 24,42). Ist Jerusalem ein Trümmerhaufen, der von den Heiden zertreten wird, dann gibt es nur mehr ein εὐθέως (Mt 24,29) und die unmittelbare Einleitung des Kommens Christi in den Wolken des Himmels kann beginnen: Das Rauschen der Meere, das Erlöschen der Lichter am Himmel und der Todesschrecken derer, die nun das Zeichen des Menschensohnes aufleuchten sehen. Das alles aber ist schon — das Gericht selbst in seiner ersten Phase, aber nicht mehr ein Vorzeichen, das man noch mit Ruhe an sich herankommen lassen kann, ohne fürchten zu müssen, vom Gerichte überrascht zu werden.

Also wenn Paulus hier direkt von einem Faktor geredet hätte, bei dessen Bestand der Tag des Gerichtes nicht erwartet werden konnte, so mußte sich ihm fast mit unentfliehbarer Notwendigkeit der Tempel Gottes in Jerusalem darbieten. Das war ja ein Faktor, dessen Bestand nach Jesus selbst evident das Gericht ausschloß, nach dessen Fall es aber sozusagen stündlich erwartet werden konnte. Es war ein Faktor, der weithin sichtbar war, bis über die Meere! Denn

der Anmarsch von Heeren gegen Jerusalem, bei dem noch ein Fliehen in die Gebirge möglich blieb, mußte überall im ganzen imperium Romanum rechtzeitig bekannt werden. Eine Belagerung, bei der die hl. Stadt rings mit einem Mauerwall-Verschluß umgeben werden würde, konnte nicht das Werk einiger Tage sein.

Paulus hätte also seinen Thessalonichern sehr wohl sagen können: Seid doch nicht so töricht! Der jüngste Tag ist heute so sicher ausgeschlossen, so sicher Jerusalem und der Tempel noch steht!

Aber einem weitschauenden Paulus war das nicht genug! Er wollte nicht das letzte Hindernis des Tages Jesu nennen, weil dies noch immer einer Agitation einen Boden gelassen hätte! Man hätte immer noch sagen können: Seht da, seht! Paulus selbst weiß sonst kein Hindernis mehr zu nennen, das der Wiederkunft des Herrn voraufgeht, als nur mehr den Bestand des Tempels. Wir sind ja auch gar nicht so töricht, die Parusie auf den morgigen Tag schon zu erwarten; aber das sagen wir, heuer vielleicht noch geht die Welt zugrunde! In wenigen Monaten kann von Osten — denkt ihr noch an Aretas und seine Wüstensöhne? — oder Westen — wißt ihr nichts von der Spannung zwischen Cumanus und den Juden? — das Verhängnis kommen! Und dann wird Christus Gericht halten über seine Mörder und — über die lasterschweren Heiden! Wäre da die Stadt Thessalonike zur Ruhe gekommen? Auch wenn immer noch der Tempel stand? Monatelang hätte so die Hetze der Arbeitsscheuen die Gemeinde in Atem halten können und das Christentum hätte sich in Thessalonich vor Freund und Feind lächerlich gemacht. — Nein, so schnell war Paulus nicht zufrieden! Darum redet er nicht von einem letzten Hindernis des Kommens Christi, sondern des Kommens des Antichristes. Der Parusie muß die Zeit der Herrschaft des Gesetzlosen und dieser die Apostasie vorangehen, in der jener durch Wunder aller Art die Menschen betört und so sehr für sich begeistert, daß er es wagen kann, nicht bloß alle Altäre zu stürzen, sondern auch den Thron des Allerhöchsten selbst zu besteigen. Erst nach diesem Frevel wird Jesus kommen und ihn, den Allgewaltigen, wie mit einem Hauche beseitigen. Bis dahin aber mußten noch Jahre verstreichen! Nicht bloß die Periode des Antichrists, sondern vor dieser die Periode des Abfalles und wiederum vor dieser eine Zeit des stillen Wühlens der infernalen Mächte, deren Ausbruch solange unmöglich ist, solange eine Macht ungebrochen besteht, die erst vollständig beseitigt werden muß, ehe der Gesetzlose sein Haupt erheben kann. Solange also der κατέχων nicht aus dem Wege geräumt ist, ist an das offene Wirken und Wüten des Antichrists nicht zu denken,

geschweige denn an den jüngsten Tag! Dieser Hinweis mußte die Thessalonicher viel mehr beruhigen, als es die bloße Erinnerung an den Bestand des Tempelgebäudes vermocht hatte. Denn nach Entfernung des letzteren haben wir keine von Christus herrührende Garantie mehr[1]), nach Vernichtung des κατέχων aber noch die sichere Zeitperiode des Antichrists.

Dazu kommt vielleicht noch ein anderes Moment. Wußte wohl Paulus gewiß, in welchem Zeitverhältnis die Zerstörung des Tempels zum Auftreten des Antichrists stehen würde? Würden sie gleichzeitig erfolgen? Oder würde die Zerstörung des Tempels dem Wüten des Gesetzlosen vorausgehen? Oder sollte sie nachfolgen? Bekanntlich haben sich (1 Pet 1,10) die alttestamentlichen Propheten arg abgemüht, wann denn die Weissagungen über Christus in Erfüllung gehen werden und es ist darüber erst nach deren Eintritt Sicherheit geworden. Sollen wir annehmen, daß über die Zeitfolge der einzelnen Zukunftsereignisse die neutestamentlichen Propheten besser informiert waren? Es scheint nicht. Non est vestrum nosse tempora vel momenta . . . wurde gerade den Aposteln ins Gesicht gesagt (AG 1,7).

Daher läßt sich nicht bestimmen, daß Paulus darüber etwas Sicheres hätte sagen können, ob unter dem ναὸς τοῦ θεοῦ gerade nur der damals physisch existierende Tempel zu verstehen sei oder — ein Nachfolger! Ob der Antichrist in dem Tempel, dessen Zerstörung Jesus voraussagte, die Larve vom Gesicht nehmen und sich in seinem schauerlichen Hochmut zeigen werde, oder in einem Tempel Gottes, der ähnlich auf jenen folgen würde, wie der zerubabelisch-herodianische auf den salomonischen! Sicherlich aber dachte Paulus an einen Tempel in Jerusalem, in dem die Juden ihren Opferkult vollziehen. Denn an christliche Hauptkirchen oder an „das Gotteshaus im allgemeinen" zu denken, ist nur ein Akt der Verzweiflung, zu dem man angesichts des Nichtbestandes des jerusalemitischen Tempels griff. Paulus hat doch für seine

[1]) Was es mit der „Predigt des Evangeliums auf dem ganzen Weltkreise" für eine Bewandtnis hat, ist heute schwer zu sagen, und war sicher noch schwerer zu beurteilen, bevor eine zweitausendjährige Kirchengeschichte darüber ihr Licht verbreitete. Abgesehen davon, daß heute die Frage nicht zweifellos gelöst ist, ob dies nicht auch nur ein Vorzeichen der Zerstörung Jerusalems sein sollte, pflegten auch zu allen Zeiten jene, die darin eine Vorbedingung des Endgerichtes erblickten, dieses Vorzeichen als zu ihren Zeiten schon erfüllt anzusehen. Das galt offenbar auch schon im Apostelzeitalter. Darum wohl ließ Paulus dieses Argument völlig beiseite.

Thessalonicher geschrieben und mußte also mit deren Begriffen operieren, konnte also unter ναὸς τοῦ θεοῦ unmöglich etwas bezeichnen, was damals weder in der Wirklichkeit noch in der Idee der Leser existierte, sondern erst nach etwa 2 Jahrhunderten beginnen sollte! Zur Zeit Pauli gab es keine förmliche „Kirche"; damals dienten für den christlichen Gottesdienst Privathäuser und an etwas anderes dachte man noch gar nicht,

Paulus konnte also bei ναὸς τοῦ θεοῦ, wie schon Irenaeus betont (A. h. 5,25, 1 MG 7,1189) nur meinen den Tempel des wahren Gottes, wie er zur Zeit des Antichristen existiert. Vermutlich dachte sich nebenher Paulus, höchst wahrscheinlich aber die Gemeinde von Thessalonike, diesen identisch mit dem damals im höchsten Glanz existierenden Tempel, dessen Zerstörung Jesus voraussagte, möglicherweise auch einen wiederaufzubauenden, möglicher-, ja wahrscheinlicherweise dachte er darüber überhaupt nicht nach, zumal er noch nicht wie wir durch den Griffel einer zweitausendjährigen Geschichte auf Tatsachen hingewiesen wurde, die uns ein Eingehen auf diesen Gegenstand nahelegen. Aus dem Texte selbst folgt nur, daß es zur Zeit des Antichrists einen Judentempel in Jerusalem geben muß, daß also die zionistische Bewegung in irgendeiner Form erfolgreich sein wird, daß es wieder ein „Reich Israel" geben wird, dessen Zukunftsbestand Jesus ja nicht ableugnete, sondern eher schweigend zugestand, als er nur die Neugierde der Apostel über das Wann und Wie dieses Ereignisses als ungehörig zurückwies (AG 1,6. 7). In ihm wird einst Elias als Prophet der Wiederkunft Christi eine durchschlagende Rolle spielen und dessen Christianisierung wird der Kirche eine so herrliche Zukunft bringen (Rom 11,22—36), sobald die Zeiten der Heiden erfüllt sind und das Wort des Heilandes vom einen Hirten und der einen Herde in der geeinten jüdisch-heidnischen Christenkirche seine Voll-Realisierung empfangen wird.

Wie groß diese Perioden sein werden, davon hatte weder Paulus noch sonst jemand ein Wissen und auch wir heute noch kaum eine blasse Ahnung. Darüber konnte er also nichts Sicheres sagen; aber das konnte er bestimmt vorherverkünden: Solange Jakobus im Tempel betete und der Kult im Hause Gottes in Jerusalem noch so war, daß die Christen alle und auch er selbst an demselben unbefangen teilnehmen konnten, war und blieb es ausgeschlossen, daß der Antichrist offen hervorzutreten und bis zur Schandtat der Selbstvergötterung im Tempel Gottes zu schreiten hätte wagen dürfen. Solange Jakobus noch atmete, mußte Paulus auf die Frage nach der Nähe Christi nur zur Antwort geben:

Laßt Euch nicht täuschen, jetzt noch nicht! Davon konnte heute und auch noch in den nächsten Jahren keine Rede sein, obschon im Geheimen schon die Bosheit wühlte und daher Paulus noch hoffen durfte, daß er selbst Zeuge jener Zeiten und sogar des Kommens Christi sein werde.

Damit hängt anscheinend zusammen der schon von vielen beobachtete [1]) Wandel der Parusiehoffnung des hl. Paulus, auf welche die vorgeschlagene Lösung des κατέχων-Rätsels ein Licht zu werfen imstande ist. Tatsächlich fing er erst an, davon zu reden, daß nostra salus propior est quam cum credidimus (Rom 13,11), als man schon für Jakobus zittern mußte. Daß aber „der Herr" in diesem Sinne „nahe ist", wie Phil 4,5 gesagt zu sein scheint, daß man wirklich gefaßt sein durfte, Jesus werde das einstige „Maranatha" erhören, davon begann Paulus erst zu sprechen, als Jakobus sein Auge für diese Welt geschlossen hatte und jener Mund verstummt war, dessen Gebetsruf aus dem Tempel zu Gott für Jerusalem emporstieg. Der Philipperbrief fällt erst in das Jahr 62/63 und damals war Jakobus, der κατέχων, aus dem Wege geräumt und die priesterlichen Hüter des Tempels in Jerusalem waren bereits demjenigen schutzlos preisgegeben, dem die Juden glauben werden, obwohl er nicht von Gott gesandt, sondern im eigenen Namen kommen wird (Jo 5,43). Sollte es denn wirklich nur so ganz zufällig sein, daß derjenige, der noch ums Jahr 52 so sicher war, daß der Tag des Herrn noch nicht möglich ist, und der im Frühjahre 57 erst ein sehnsüchtiges Maranatha betete, und von instantes necessitates, den Vorboten der Zerstörung Jerusalems, sprach (1 Kor 7,16), im Frühjahre 58 ein vorsichtiges „propior est nostra salus quam cum credidimus" niederschrieb (Rom 13,11), daß dieser selbe Apostel auf einmal im Jahre 62/63 ohne Zaudern schreiben konnte: „Der Herr ist nahe"? Damals, als Jakobus hinweggeräumt war? Jedenfalls gibt diese Skala von der vollen Sicherheit der derzeitigen Unmöglichkeit der Parusie im Thessalonicherbrief über die leisen und dann mit dem Vorschreiten der christenfeindlichen Stimmung in Jerusalem immer deutlicher werdenden Ahnungen und Erwartungen eines „Bald", bis zum vollendeten „Jetzt" der Parusiemöglichkeit nach dem Tode des Jakobus sehr zu denken!

Wenn derselbe, der ums Jahr 52 mit voller Sicherheit sagte: „Solange der κατέχων da ist, ist die Parusie unmöglich", zehn Jahre später ebenso bestimmt schreibt „Die Parusie ist jetzt sehr bald möglich" — dann muß man doch logischerweise an-

[1]) *U. Holzmeister*, ZkTh 40 (1816) 173 f.



nehmen, daß eben unterdessen der κατέχων aus dem Wege geräumt worden sein mußte! Da nämlich Paulus im Thessalonicherbrief mit solcher Bestimmtheit spricht und die Sache als einen Gegenstand des ersten Unterrichtes bezeichnet, so geht es nicht an, den Erklärungsgrund dieses Hoffnungswandels in einer subjektiven Stimmungsänderung zu erblicken und zu meinen: Paulus habe 10 Jahre später den κατέχων ganz gut mit der Nähe des Gerichtes vereinbar gefunden!

Somit erübrigt der Schluß: Der κατέχων und das κατέχον ist ein Faktor, der zwischen den Jahren 53 bis 63 n. Chr. beseitigt worden ist. Das ist aber weder der Tempel als solcher noch das römische Reich noch die staatliche Ordnung noch sonst etwas den bisherigen Lösungsversuchen entsprechendes; das kann jedoch sehr gut sein Jakobus, der Bruder des Herrn, das Oberhaupt der palästinensischen Kirche, der auch bei den Juden hochangesehene heilige Beter im Tempel.

Daß unter dem κατέχων nur eine hochangesehene Persönlichkeit, unter dem κατέχον eine damit engverbundene, jenen in sich schließende tiefeinschneidende Institution gemeint sein kann, bedarf wohl keines Beweises. Jakobus aber, diese überragende Säule der christlichen Kirche (Gal 2,9), war dies durch seine Blutsverwandtschaft mit Jesus, durch sein Amt als Apostel und Haupt der Judenkirche, endlich durch seine allgemein anerkannte Gerechtigkeit und seine bewunderte Gebetsfreudigkeit. — Daß der legitime, von Jakobus vor Verirrungen geschützte, durch die Duldung der Christen geadelte großartige Tempelkult ebenfalls eine geistige Macht war, wie sie gewaltiger kaum gedacht werden konnte, ist ebenso gewiß. Und dieses machtvolle Doppelhindernis des Hervortretens des Antichrists war tatsächlich im Frühjahre 63 — gewesen! Jakobus war das Opfer eines eifersüchtigen Hohenpriesters geworden — und die Kirche war aus der Tempelgemeinschaft und aus der Synagoge durch feierlichen Synedriumsbeschluß hinausgestoßen worden. Denn damals mußte Paulus die Judenkirche Palästinas mahnen, sie möge standhaft die Schmach tragen, die ihr angetan worden war, so wie es ja Jesus selbst geweissagt hatte: Exeamus ergo ad eum extra castra improperium eius portantes . . . (Heb 13,13)! Die vom Tempelopfer Ausgeschlossenen mußte er mit der hostia laudis des Gebetes trösten (Heb 13,15). Die Synagoge, die Tempelbehörde, das Synedrium hatte sich losgelöst von der Verbindung mit der Lebensquelle der Kirche; den wahren Messias hatte sie damit endgültig verworfen und darum mußte sie jetzt anfangen, nach einem andern Messias auszuschauen und war so aufs beste disponiert, dem

großen Betrüger, dem Gesetzlosen, zur Beute zu werden, sobald er mit jenen Wundern hervortreten würde, denen, wenn es möglich wäre, selbst die Auserwählten erliegen müßten (Mt 24,24). Auf Seite der Synagoge war also im Jahre 63 kein Hindernis mehr, der jetzige Tempelkult kein Hemmschuh mehr für die ehrgeizigen Pläne des Ruchlosen. Wenn er nur kam — Israel war reif! Die Wohnung war leer, war mit Besen gereinigt und geschmückt (Mt 12,44) und alles eine dringliche Einladung an den Frevler, zu kommen, einzuziehen und den Thron zu besteigen.

Und was das Traurigste war: Auch die Kirche von Jerusalem schien dem Apostel keine Garantie mehr zu bieten, daß sie dem Unheil gewachsen wäre! Sie war ja selbst extra castra getrieben und in der größten Gefahr, der Anhänglichkeit an die Synagoge und den Tempel ihren Messiasglauben zu opfern und gedemütigt in den Schoß des Judentums sich wieder einzubetteln. Sie schien einem Paulus reif zum Abfall! Sie brauchte wieder — Kindermilch (Heb 5,12); die der ganzen Kirche hätte Lehrer sein und werden können, vermöge ihres Alters, die mußten jetzt wieder an die primitivsten Wahrheiten gemahnt werden (5,11 f). Die eine so herrliche Zahl von Blutzeugen und um Jesu willen einst Verfolgten aufweisen konnten (10,32 ff), brauchten nun eine Stütze von Seite desjenigen, dessen Grundsätze ihnen einstig so unterchristlich, so wenig zu ihrer Höhe heranreichend erschienen waren! — Paulus schrieb damals den Hebräerbrief, denn er sah die ἀποστασία der Christen Palästinas auf dem Marsche! Würde aber diese in ihrer ganzen Allgemeinheit eintreffen, dann würde die Synagoge gar niemanden mehr haben, der ihr eine Stütze wäre gegen die unheilvollen Betrügereien des Antichrist und dieser würde in seinem Aufstieg durch nichts mehr gehemmt werden. Der einst einhielt, ist nicht mehr! Der Tag seines offenen Auftretens war jederzeit möglich und dann — dürfen die Christen in ihren Verfolgungen froh das Haupt erheben; „denn ihre Erlösung ist nahe". Sie war auch nahe! Ein paar Jahre darauf kam der große Krieg und dieser brachte den ungläubigen Juden und ihrer Verfolgungswut das Ende, der Kirche aber die Erlösung; war es auch nicht jene, die sich vielleicht auch Paulus von ihr nicht zu weit getrennt gedacht haben mag, so war sie doch jene Erlösung, deren die Kirche bedurfte, um auf Erden ihr Werk zu tun und ihr Ziel zu erreichen. Daß nunmehr die Kirche erst noch Jahrtausende werde durchlaufen müssen — das konnte kein Mensch im Voraus wissen; Jesus hatte für diejenigen, die nach der Zerstörung Jerusalems leben würden, auf die Frage, ob diese Periode nur „eine Nachtwache" oder viele Jahrhun-

derte währen würde, nur die eine Mahnung: Vigilate! Seid immer bereit und allzeit gefaßt, denn der Herr kommt wie der Dieb in der Nacht, und wenn er warten sollte bis zur media nox oder bis zur Morgenfrühe, — er wird doch plötzlich kommen, wenn man es nicht glaubt! „Er wird keinen Glauben finden auf Erden" ..

[Noch zwei Gesichtspunkte könnten dem hl. Paulus entnommen werden. Zunächst ist zu beachten, was *H. Gunkel* betont (Schöpfung und Chaos S. 223): „Die Vorstellung von κατέχων und κατέχον ist uns sonst nicht bezeugt". Was er als „nähere und entferntere Parallelen" anführt, ist völlig unbegründet, ebenso was *W. Bousset* (Der Antichrist S. 82 A. 1) aus ihm herausliest, „daß in dem κατέχων bei Paulus noch eine ältere mythologische Überlieferung enthalten sei". Bisher läßt sich in der reichen Apokalyptik des Judentums nichts von einem κατέχων nachweisen und somit scheint der Gedanke originell paulinisch zu sein. Ist dies nicht ein Veto, das Hindernis mit der Prophezeiung Daniels von den Weltreichen zu verbinden? Empfiehlt dieser Umstand nicht vielmehr, es rein zeitgeschichtlich zu betrachten und für die Zeit des hl. Paulus geltend anzusehen?

Sodann erklärt diese Hypothese vom Tempel als dem κατέχων die auffallende Tatsache, daß der Apostel so geheimnisvoll redet und sich einer Art von Arkandisziplin bedient. Wissen wir ja, daß der Tempel von Jerusalem das Palladium namentlich der unbekehrten Juden war, die nichts davon hören wollten, daß er zerstört werden sollte. Man beachte die Angabe AG 6,14: eine Hauptanklage gegen den hl. Stephanus, deren Widerlegung auch die folgende Rede 7,2—53 dient, bildete der Umstand, daß der gotterfüllte Redner das Wort des Herrn von der Zerstörung des Tempels erwähnt hatte. War es da nicht ein Gebot der Klugheit für den gerade damals von den Juden aufs heftigste verfolgten Apostel, alles zu verhüten, daß sein Brief, wenn er diesen in die Hände fallen sollte, eine neue Verfolgung auslöse durch ein „Lästerwort gegen den Tempel"? (AG 6,11.)

Man werfe nicht ein, daß der hl. Paulus in V. 8 die Entfernung des κατέχων mit dem Offenbarwerden des Antichrists in unmittelbare Verbindung gebracht und sich demnach in der gegebenen Erklärung eines Irrtums schuldig gemacht hat: „Und dann (καὶ τότε) wird der Ruchlose offenbar werden". Die Partikel τότε dient ja oft nur „zur Einführung des zeitlich Nachfolgenden, nicht des in einem bestimmten Zeitpunkt geschehenen (‚darauf' nicht ‚damals'" *Blaß-Debrunner* § 459,2). Sie will bloß ein „nicht früher", nicht ein „sofort darauf" ausdrücken. Der hl. *J. Chrysostomus* betont (zu Mt 24,23 MG 58,696), „schon oft darauf verwiesen zu haben, daß τότε keine derartige Zeitfolge ausdrücke". Man vergleiche die Erklärung des *hl. Augustin* zur ähnlich lautenden Stelle Mt 24,14: „et tunc [nach

der Predigt in der ganzen Welt] veniet consummatio". „Tunc veniet' quid est nisi: ‚ante non veniet'. Quanto post ergo veniet, incertum nobis est; ante tamen non esse venturum dubitare utique non debemus" (Epistola 197,4 ML 33,900).]

Endlich sei verwiesen auf die Briefe der Apostel Petrus und Jakobus. Man begann auch schon sogar unter den Christen über die „Parusieträume" der Apostel zu spotten (2 Tim 2,18; 2 Pet 3,4). Da erhob Petrus selbst seine warnende Stimme. Was Paulus in seiner Weisheit geschrieben, ist nur zu wahr! (2 Pet 3,15 f.) Mögen es auch Böse zu ihrem eigenen Verderben verdrehen! Schon hat das Gericht seinen Anfang genommen zunächst am Hause Gottes selbst (in den Verfolgungen) (1 Pet 4,17) und ich selbst werde gar bald meine Hütte verlassen nach dem Worte Jesu (2 Pet 1,13) und wenn ich einmal nicht mehr bin, so vergesset nicht, daß Jesu Verklärung Bürge ist seiner Wiederkunft und daß wir in seinen Weissagungen („eschatologischen Reden") eine absolute Bürgschaft haben seiner Herrlichkeit (2 Pet 1,16 ff). Mögen die Spötter höhnen: „Wo bleibt die Verheißung?", weil der Herr noch Langmut geübt hat — der Tag des Herrn wird kommen wie ein Dieb und wer klug ist, der sehnt sich nach seiner Ankunft und hält sich rein und unversehrt!

Hätte damals noch der κατέχων existiert, so hätte Petrus sich nicht so viele Mühe geben müssen, um das Ausbleiben des Erwarteten zu entschuldigen mit den tausend Jahren, die vor Gott sind wie ein Tag! Er hätte sagen können: Leset nur, was unser Bruder Paulus an die Thessalonicher schrieb: So lange der κατέχων noch im Wege ist, kann der Tag des Herrn nicht kommen, ja nicht einmal der Antichrist. Petrus kannte die Briefe Pauli, er kannte speziell seine Lehre über die Nähe des Tages Christi (2 Pet 3,15 f). Wie naheliegend wäre es da gewesen, den mißdeuteten späteren Briefen das große Veto des 2. Thessalonicherbriefes entgegenzustellen, — hätte der κατέχων damals einem solchen Veto noch Grund und Halt gegeben! Aber er war nicht mehr! — Jakobus hatte kurz vorher im Gefühle seines nahen Endes und im Angesicht der Vorzeichen die Christen zur Geduld ermahnt: „Nahe gekommen ist die Ankunft des Herrn, der Richter steht vor der Tür" (5,7. 9). Das Gericht kam über Jerusalem; es war eine Bürgschaft des Gerichtes über die Welt.

Da nun einmal viele andere es gewagt haben, hinter den Schleier des bisher dunkelsten Parusietextes zu blicken, so bin auch ich so kühn gewesen, eine Lösung des Rätsels vorzuschlagen, die imstande zu sein scheint, dem Texte in allen Punkten zu genügen. Vieles wird leicht, wenn wir die vorgelegte Erklärung

annehmen! Ich sage nicht, sie sei bewiesen, ich sage nochmals, sie ist eine Hypothese, die wir solange als bisher einzig allen Schwierigkeiten gewachsen anerkennen müssen, als nicht eine noch bessere vorgelegt wird. Wer es kann, der tue es! Ich bin zufrieden, einen Weg zum Verständnis Pauli und seiner Eschatologie gefunden zu haben. Zum Ziele führt er; ob er derjenige ist, den Paulus selbst gemeint hat, wage ich nicht zu behaupten. Aber einstweilen genügt er uns; wir können auf ihm gehen und stoßen an keinen Stein. Damit können wir vorläufig zufrieden sein.

St. Florian. Propst Dr. Vinzenz Hartl.

Zu Luthers Lebensende. Seitdem ich in meinem „Luther“ Band 3 S. 843—855 Luthers Lebensende behandelt habe, wurden die Veröffentlichungen zu dem letzteren um zwei Schriften und um mancherlei Erörterungen vermehrt. Die Schriften sind die Arbeit des katholischen Redakteurs *Bruno Grabinski* „Wie ist Luther gestorben? Eine kritische Untersuchung“, Paderborn 1913, und die Sammlung des protestantischen Pfarrers *Christof Schubart*, „Die Berichte über Luthers Tod und Begräbnis. Texte und Untersuchungen“, Weimar 1917. Die gedachten kleineren Erörterungen sind in einer Abhandlung des Naumburger protestantischen Pfarrers *Otto Albrecht*, „Die Berichte über Luthers Tod“, Theolog. Studien und Kritiken 1919, 335, gelegentlich angeführt. Diese Arbeiten zusammen bieten einen geeigneten Anlaß, eine Anzahl von vorgebrachten Meinungen zu berichtigen, auch meine eigenen Angaben zu ergänzen und in einem Punkte, die Todesursache betreffend, zu verbessern. Ich bin dabei in der Lage, betreffend die Todesursache ein wichtiges medizinisches Gutachten am Ende beizufügen.

Auf die Fabel vom Selbstmord ist niemand im Ernste zurückgekommen. Sie ist seit der Untersuchung von Mons. Dr. *Nik. Paulus* aus den in meinem Luther 3 S. 851 f angegebenen Gründen für immer abgetan. Aber *Grabinski* wollte in seiner genannten Schrift gegen *Paulus* und gegen mich dartun, Luther sei in der Frühe des 18. Februar 1546 tot im Bette gefunden worden, er sei in der Nacht plötzlich am Schlagflusse gestorben; die Berichte der angeblich in der Nacht bei einem langsam eintretenden und von seinen Gebeten begleiteten Tode anwesenden Zeugen seien durchaus unglaubwürdig und man stehe da einem zur Verheimlichung der Apoplexie angestellten Komplotte gegenüber.

Vorab möchte hier zu betonen sein, daß die katholischen Historiker gar kein Interesse daran haben, die Erzählung der Anwesenden darum zu bestreiten, weil sie den Tod nicht als einen

abschreckenden hinstellen und ihn von fromm lautenden Reden des Sterbenden begleitet sein lassen. Luther hatte sich, was seine Stimmung betrifft, in solchem Grade vom vermeintlichen Rechte seines Lebensstreites gegen die Kirche einnehmen lassen und er hatte seine früher immer wiedergekehrten furchtbaren inneren Kämpfe mit trotziger Willensenergie so sehr zurückgedrängt („Luther" Bd. 3 S. 292—300), daß die frommen Texte und Bibelstellen beim Sterben eigentlich nicht befremden können. Er hatte insbesondere die ihn scheinbar rechtfertigenden Stellen im Munde. Schon bei seiner Todeskrankheit im Jahre 1537 (Bd. 2 S. 361 f) und früher bei dem Anfall von 1527 (Bd. 3 S. 281) war er unter Anrufungen seines Christus in unbeugsamem Gegensatz gegen die Mutterkirche verharrt. Die vielen sonstigen Krankheiten und Leiden hatten ihm nur in verhängnisvoller Weise die Übung im Ausschlagen der Gnade bis zur letzten entscheidenden Stunde gemehrt. Er selbst schildert den von ihm abweichenden Sektenführern drastisch, ohne freilich an sich zu denken, die moralische Unmöglichkeit, daß Sektenstifter, „die Lehrer einer Ketzerei oder Schwärmerei sollten bekehrt werden" (in der Schrift „Daß diese Worte Christi u. s. w." 1527, Erlanger A., Bd. 30 S. 22). Es genügt, die letzten von ihm mit dem Todeskeim in der Brust gehaltenen Predigten von Eisleben anzusehen („Luther" Bd. 3 S. 24 ff), um sich sofort zu überzeugen, daß in diese selbstgewollte innere Dunkelheit ein Strahl wie in Paulus vor Damaskus hätte hinabdringen müssen, um sie zu durchbrechen. Das Beharren auf seinem Standpunkt war ihm eben die einzige für ihn berechtigte Frömmigkeit, er rühmte sich des von den Katholiken erhaltenen Titels als Haupthäretiker, er nannte sich mit Wohlgefühl Gegenpapst und Bekämpfer des Antichristen zu Rom.

Der katholische Geschichtschreiber weiß also genügend, welche Stimmung er bei Luther im Tode zu erwarten hat, um den Berichten indifferent gegenüberzutreten. Er wird aber ebenso gegenüber der Frage, ob der Tod unter äußerlich schreckhaften Umständen erfolgte, ob durch Schlagfluß oder unter allmählichem sanftem Hinübergehen, indifferent sein. Er kennt allein das Bestreben, aus den Quellenaussagen das Richtige zu entnehmen.

Gr. ließ sich in seiner lebhaften und unmethodischen Schrift allzusehr von der Tendenz leiten, den Schlagfluß und die Lügenhaftigkeit der Berichterstatter sicher zu stellen; die Gebete beim Tod mußten fallen. Es wird sich unten zeigen, wie wenig stichhaltig jene von seinen Behauptungen, die alles stützen sollen, sind, nämlich die von den großen Widersprüchen und den starken Verschweigungen in den Berichten.

Pastor *Schubart* hat in seiner Schrift diese Berichte nach dem musterhaften Vorgange von *Jakob Strieder*, jetzt Professor der Münchener Universität, aufs neue gesammelt, zum Teil aus *Strieder* abgedruckt und um viele weniger ins Gewicht fallende Stellen von Zeitgenossen vermehrt. Er hat sie, wo ihm nötig schien, mit Erörterungen versehen und am Schlusse mit Analekten begleitet, die ziemlich verschieden an Wert und Gründlichkeit sind. Die Bibliographie läßt, so umständlich sie ist, zu wünschen übrig. Er tritt natürlich für die Wahrhaftigkeit der Zeugenberichte über den Tod ein, unterläßt aber jede Auseinandersetzung mit *Gr.*s Einwürfen, obgleich ihm dieselben Gelegenheit zu neuen Gesichtspunkten geboten haben würden. — Wer obige Abhandlung von *Albrecht* mit der Erwartung in die Hand nimmt, daß sie wider die Einsprüche den glaubwürdigen Charakter jener Berichte ins Licht stelle, sieht sich ebenfalls getäuscht. Es war nicht seine Aufgabe. Wohl klagt er mit Recht, daß *Schubart* die Glaubwürdigkeit „allzusehr als selbstverständlich voraussetze". Gerade sein Wunsch, „daß *Sch.* die Frage umfassender und eingehender erörtert hätte" (S. 341), war für mich eine Aufforderung, näher an sie heranzutreten, zumal er auch gegen *von Pastor* bemerkt, er drücke sich (bei *Janssen*, Geschichte des deutschen Volkes 3^{20} 668) nicht klar über die Echtheitsfrage aus.

Es kommen für den ganzen Vorgang namentlich die zwei Berichte von Justus Jonas aus der Frühe des 18. Februar in Betracht. Der eine ist unmittelbar von Jonas, etwa um 4 Uhr, geschrieben als Brief an den Kurfürsten Johann Friedrich v. Sachsen (*Schubart* Nr. 1), der andere rührt mittelbar von Jonas her, da er aus seinen umständlichen Mitteilungen stammt, aber von dem mansfeldischen Sekretär des Grafen Albrecht, *Wolfgang Roth* niedergeschrieben ist zum Zwecke einer an viele abzusendenden Berichterstattung in der damals üblichen „Newen Zeitung" (*Sch.* Nr. 2 Über *Roth* s. *Strieder* in der Historischen Vierteljahrsschrift 1912 S. 387). An dritter Stelle handelt es sich um die von den Augenzeugen Jonas, Cölius und Aurifaber im März 1546 gedruckte kleine deutsche Schrift über Luthers Todesumstände, gewöhnlich als Historia oder Relatio zitiert (*Sch.* Nr. 69), zuletzt um den nur in lateinischer Übersetzung erhaltenen Bericht des katholischen Apothekers in Eisleben *Johann Landau*, der gleich nach dem Verscheiden Luthers in das Sterbezimmer kam (*Sch.* Nr. 78). Die Erzählung des letzteren wird allseitig als sehr wichtig bezeichnet und auch von *Gr.* als echt erkannt, der meint, sie gegen die drei vorher genannten Berichte ausspielen zu können.

Von gelehrten katholischen Schriftstellern über Luther, wie

Cochläus, *Surius* und *Ulenberg* wurden obige Berichte der Freunde Luthers nicht als Trugwerk angesehen, sondern, wenn auch mit der nötigen Kritik benützt.

Laurentius Surius der Karthäuser († 1578) folgt in seinem Commentar über die Zeitgeschichte von 1500 bis 1564 den Angaben der Berichte, nennt aber den Tod wegen Luthers Gesinnung einen „wahrhaft fürchterlichen und schrecklichen" (Commentarius 1566, S. 473 f.). Ähnlich *Kaspar Ulenberg* († 1617) in seiner Historia de vita Lutheri (1622, S. 647 f.), dem selbst *O. Hegemann* in seinem Buch „Luther im katholischen Urteil" (1904, S. 30) das Zeugnis gibt, daß er „streng nach den Quellen" den Tod Luthers erzähle. Von anderer Hand scheint in *Ulenberg* die den Zusammenhang störende Bemerkung gekommen zu sein, Luther sei vom Teufel erstickt worden (S. 653).

Kritik ist aber auch bei Anerkennung der allgemeinen Wahrhaftigkeit der Berichte geboten, denn eine gewisse Schönfärberei konnte ja in denselben allzuleicht Platz greifen und namentlich den religiösen Ton beeinflußen, da es sich um die Besiegelung des ganzen Werkes Luthers durch ein erhebendes Lebensende handelte. Die Spuren solcher Tendenz sind denn auch deutlich nachweisbar. Auch der Protestant *A. Spaeth* gibt zu (Lutherkalender 1911 S. 93), „daß in der Historia und in den ersten offiziellen Schreiben an den Kurfürsten sich unwillkürlich ein Bestreben geltend gemacht haben mag, die Sterbeszene in möglichst günstiger und erbaulicher Weise an die Öffentlichkeit zu bringen". *Sch.* läßt diese ungünstige Seite der Berichte gar nicht hervortreten.

Doch es ist zuerst bei *Gr.* zu verweilen. Für seine Theorie von der Auffindung des durch Apoplexie Verschiedenen und der gänzlichen Erdichtung der Todesberichte hat er nur negative Mutmaßungen, keine Spur von positiven Beweis. Seinen Bedenken gegen die Berichte der Augenzeugen steht die Zahl und die wesentliche Übereinstimmung derselben entschieden entgegen. Die Zeugen der Historia versichern, „vor Gott" zu reden. Man weiß nun zwar, daß Luther selbst die Meinung von der Erlaubtheit der Nutzlüge lehrte und im Kreise seiner Freunde einbürgerte („Luther" Bd. 2 S. 460. 465 ff. Vgl. meine Abhandlung im Historischen Jahrbuch 1913 S. 233 ff). Aber man müßte doch genügende Anhaltspunkte besitzen, um die in so ernster Stunde und unter großer Ergriffenheit niedergeschriebenen Linien, in deren naturgetreuem Ausdruck noch die Bewegung des Momentes nachzittert, der Lüge zu zeihen.

Und was für eine Lüge müßte konstruiert werden? Es würde von nicht weniger als elf Personen (so viele sind als anwesend

angegeben) das Komplott zum Betruge der Welt geschmiedet worden sein. Unter diesen Personen waren zwei Frauen, deren Leichtigkeit im Ausplaudern man also nicht gefürchtet hätte, ebenso zwei Personen armen Standes, Diener Luthers, deren mögliche Bestechlichkeit und Gewinnsucht man nicht bedacht hätte, trotz der vielen dem Geheimnisse auflauernden Katholiken der Gegend.

Die Historia und die vorausgehenden Nachrichten verschweigen keine „höchst wichtigen Umstände" von denen, die der katholische Apotheker *Landau* nennt, wie *Gr.* will; sie übergehen nur Nebensächliches. Oder soll es wirklich z. B. ein „höchst wichtiger Umstand" sein, daß Jonas, wie *Gr.* (105) nach *Landau* hervorhebt, über den Toten „laut geklagt und die Hände gerungen hat"; als hätte das nur über den Totgefundenen geschehen und deshalb in den Berichten ausgelassen werden müssen! Warum hätten ferner die Berichte das von *Landau* erzählte Gespräch der beiden Ärzte über Luthers Todesart notwendig aufnehmen müssen, das Jonas und seine Gefährten vielleicht nicht einmal hörten? Sie schweigen aber von dem Besuch des Apothekers überhaupt! War denn auch für sie eine Notwendigkeit vorhanden, von dessen Herbeiholung und von dem am Toten vorgenommenen Klistir mit dem mißlichen Ausgange (Bd. 3 S. 850) zu reden?

Dann die vermeintlichen Widersprüche in den Berichten der „sog. Augenzeugen". Auch hier muß man Durchschlagendes fordern. Kleine Unebenheiten, geringfügige Versehen erklären sich durch die Aufregung und die Eilfertigkeit, wenn man nicht eben an die Berichte aus Voreingenommenheit einen ganz anderen Maßstab anlegt als an die menschlichen Vorkommnisse bei ähnlichen Bedingungen. Am meisten wird die angebliche Verschiedenheit in den Angaben über die vor und bei dem Tode Anwesenden aufgebauscht. Laut dem entscheidend wichtigen zweiten Briefe, der Jonas und Roth zum Urheber hat, waren es „gar in der erst" Jonas und Luthers Famulus Ambrosius Rutfeldt, dann „seindt von Stund an kommen und bis zum Ende da gewest" der Graf Albrecht von Mansfeld und seine Gemahlin, Michael Cölius, Prediger von Mansfeld, der Magister Johannes Aurifaber, der Stadtschreiber Joh. Albrecht und seine Gemahlin, der Arzt Magister Simon Wild. „Wie der Doktor bereit verschieden gewest, sind gekommen: der Fürst Wolfgang von Anhalt, der Graf Hans Heinrich von Schwarzburg und viele andere". Nun sagt aber *Gr.*, Aurifaber sei nach seinem eigenen Briefe vom 18. Februar an Michael Gutt (*Sch.* S. 11) von Anfang an „dabeigewesen". Aurifaber sagt dies nicht ausdrücklich. Er meldet: „Wir

versuchten an ihm alle menschliche Hilfe", seitdem ihm um ein Uhr die Krankheit wieder angekommen sei. Der Brief, in hastigen Zügen geschrieben, nennt summarisch und ohne Zeiten zu unterscheiden die Anwesenden beim Tode. Die Ausdrücke des Schreibens sind nicht zu pressen. Aber es könnte sich ja auch Jonas geirrt haben bezüglich Aurifabers, wie er auch in seiner Aufzählung von neun beim Tode anwesenden Personen zwei allerdings minder wichtige nicht anführt, den medizinischen Magister Ludwig und den Diener Sickel. In der Aufregung konnte solches leicht geschehen. Aurifaber kam möglicherweise etwas später zu Jonas, weil er in einer anderen Kammer als Jonas schlief.

In derjenigen Kammer, worin Luther um 1 Uhr nachts von dem starken Unwohlsein befallen wurde, wären nach *Gr.* laut den Berichten 7—8 Personen nachtlagernd gewesen, was er als ganz unglaublich, ja unmöglich bezeichnet. Aber der enge Raum konnte doch wohl, wenn auch mit Schwierigkeit die wirklich Angegebenen irgendwie fassen, besonders wenn sie nicht wie Luther im Bett, sondern etwa auf Matratzen am Boden lagerten, was bei der Bescheidenheit damaliger Sitten denkbar ist. Die Schwierigkeit machte allerdings auch auf mich Eindruck, als ich 1913 das Sterbehaus zu Eisleben besuchte. Die „Kammer" mißt nämlich nach meiner Aufzeichnung nur 2·58×8 Meter. Sie ist mit der daneben liegenden „Stube" (so unterscheiden den Namen die Berichte) durch eine Tür verbunden. In der „Stube", die auch im Vergleich zu der größeren Stube des Erdgeschosses „Stüblein" genannt wird, starb Luther auf dem Sopha, etwa um 3 Uhr, nachdem er sich um 1 Uhr aus der Kammer mit Mühe dahin begeben hatte. In der Kammer hatte also zunächst Jonas, sein Vertrautester, bei ihm genächtigt, aber nicht, wie *Gr.* angibt, auch Cölius; dieser war zur Ruhe gegangen in einer „Kammer dabei"; während *Gr.* dies irrtümlich von der gedachten Kammer versteht, ist eine Kammer bei dieser und nicht die bei der Stube gemeint. In der Kammer mit Luther waren außer Jonas die beiden Kinder Luthers, Martin und Paul, der Diener Rutfeldt und wohl der andere Diener, also 4 oder möglicherweise 5 Personen, die alle dem Patienten die nötige Luft entzogen. Bezüglich der hygienischen Anforderungen war man in dem Zeitalter ebensowenig heikel wie in Hinsicht der Bequemlichkeit. Man möchte denken, Luthers Brustbeklemmungen seien durch die Anwesenheit dieser Gäste in seinem Zimmerchen gesteigert worden.

Gr. nimmt ferner den Brief des Apothekers für seine Theorie nachdrücklich zu Hilfe. Nach dessen Darstellung, meint er, wäre Luther am Schlage gestorben gewesen, und zwar

schon vor mehreren Stunden, als derselbe zwischen 3 und 4 Uhr in der Stube erschien. Aber von solcher Überzeugung läßt *Landau* in Wirklichkeit nichts merken. Er hätte sich sonst auch kaum zum Klistir bestimmen lassen, das man von ihm angewendet wissen wollte, um zu sehen, si supersit ullus adhuc spiritus, ut reviviscat (*Sch.* S. 78). Nichts konnte ihm, wenn man seine Erzählung objektiv nimmt, überhaupt ferner liegen, als an ein Vorkommnis, das eine Verschwörung der Anwesenden voraussetzt, zu denken. Hätte diese bestanden, so würde auch der Arzt Wild in Landaus Gegenwart gewiß nicht im Disput mit dem andern Arzt gesagt haben, nach seinem Urteil sei die Todesursache Apoplexie gewesen. Der neue Belebungsversuch, den in Landaus Gegenwart der Graf von Mansfeld mit wohlriechendem Wasser vornahm, spricht ebenso wahrlich nicht für die Annahme, daß Luther lange Zeit vorher schon gestorben war. Bei dem Versuche hieß es, Luther habe ja schon öfter im Leben Zustände gehabt, wo er sine motu et sensu war. Nun waren freilich dem Apotheker zufolge Luthers Glieder schon kalt. Aus diesem Umstand will *Gr.* wieder auf einen schon vor Stunden eingetretenen Tod schließen. Umsonst. Die Kälte stellte sich infolge des gestörten Blutumlaufes schon bei dem noch Lebenden ein; Hände und Gesicht wurden nach den Berichten kalt und kurz vorher schon wurde der Erkrankte von kaltem Schweiß heimgesucht.

Damit dürfen wir die Einwände verlassen; allen Bemerkungen *Gr.s* zu folgen, verbietet der Raum; sie gehen nicht über die Bedeutung der vorstehenden hinaus.

Es müssen hingegen noch einige Wahrnehmungen zugunsten der Berichte angeführt werden. Wären sie eine Erdichtung, so würden sie gewiß Eigenschaften und Zutaten aufweisen, die wir in ihnen vermissen. Sie würden eine künstliche und geschraubte Form haben, während jetzt alles natürlich ist. Wenn man an die Stelle des plötzlichen Todes eine für die gläubigen, die erbauungsbedürftigen und die der Rührung nachgehenden Seelen berechnete Sterbeszene erdichtet, warum berichtet man da nicht etwas über eine von Luther begehrte Absolution, wie sie ja in dem Krankheitsberichte von 1537 nicht fehlt? Warum läßt man nicht das neue Religionswesen durch den Sterbenden seinen Nachfolgern und zumal dem Kurfürsten anempfehlen? An den Kurfürsten geht die erste ziemlich lange Mitteilung, die erste Dichtung, wie sie heißen müßte, und nicht einmal ein Wort des Kranken zur Verabschiedung von dem gnädigen Herrn, seiner Hauptstütze, steht darin; keine Silbe des Dankes für ihn spricht Luther auf dem Todesbett. Keine Erwähnung seiner Mitarbeiter zu Wittenberg,

Melanchthon, Bugenhagen, Cruciger u. s. w. kommt aus seinem Munde. Bei einer Dichtung hätte man da doch wohl anders verfahren müssen. Nicht einmal seiner „Hausfrau“ Katharina Bora gedenkt er, und die Kinder — statt vom scheidenden Vater die Hände aufgelegt zu erhalten, schlafen sie ruhig in der Kammer weiter. Niemand erwähnt ihre Gegenwart bei dem Sterbenden. Welche Gelegenheit ließen sich da die Dichter entgehen, durch Luther zum letztenmale gegenüber dem katholischen Zölibat das Recht und den Wert seiner Familiengründung wie überhaupt der Priesterehe und des Klosteraustrittes verkündigen oder wenigstens versinnbilden zu lassen! Viel verkündigen konnte der Kranke allerdings nach den Berichten selbst nicht, er war in den letzten zwei Stunden zu sehr betäubt. Dies anzuerkennen spricht aber für die Glaubwürdigkeit der Erzähler. Übrigens wer die von ihnen genannten Gebete tun konnte, der konnte doch auch einen Spruch über die Familie tun oder mit einem Namen ihrer gedenken. Alle die genannten Stücke drängten sich als Bestandteile eines Romans von selbst auf. Da man auf sie verzichtete, so wird es eben kein Roman sein.

Kein Roman ist es, wenigstens in den wesentlichen Teilen. Anders verhält es sich mit den Verschönerungen von einzelnen Umständen. Der schon berührte Verdacht liegt doch allzu nahe, daß man solchen in der Anführung der verschiedenen Gebetsseufzer und Bibelsprüche, die Luther im Munde gehabt haben soll, begegnet. Von selbst stellte sich ein solches Bestreben ein. Wie aber wirklich in dieser Hinsicht nachgeholfen worden ist, in bewußtem oder unbewußtem Drang, der Luther'schen Sache zu nützen, das dürfte bei einem Vergleich des ersten Briefes von Jonas mit seiner zweiten von Roth niedergeschriebenen Zirkularnachricht deutlich werden. Man betrachte Luthers Abschiedsgebet hier und dort! Im ersten Brief ist es noch nicht so feierlich wie im zweiten, wo es an der Spitze als Zutat den Dank enthält, daß der himmlische Vater ihm seinen Sohn geoffenbart habe, und zwar mit einer Formel, die an Christi Abschiedsrede erinnert. Auch am Schlusse ist der Glaube an die Heilssicherheit stärker ausgedrückt. Die darauffolgenden Bibelstellen sind nachdrücklicher. Von dem langen, viel später unterschobenen Gebete, das in der Lutherliteratur umging, ist hier nicht erst zu reden; es bestätigt nur die zugrunde liegende versucherische Tendenz frommer Ausschmückung des Todesvorganges. Dann die letzte mit Ja beantwortete Frage an Luther. Man halte auch hier den ersten und den zweiten Brief nebeneinander. Dort rufen Jonas und Cölius bloß: „Ihr bekennt ja Christum den Sohn Gottes, unsern Heiland und Erlöser“? Mit

Luther hätte jeder Katholik darauf Ja antworten können. Im zweiten Brief heißt indessen die Frage: „Wollt Ihr auf Christum und die Lehre, so ihr in seinem Namen getan, sterben?" Das Ja bekräftigte hier den ganzen Lehrstandpunkt Luthers und damit den ganzen gegen die Kirche unternommenen Lebenskampf. „Der Unterschied ist deutlich erkennbar", sagte schon der Herausgeber der „Authentischen Berichte über Luthers letzte Lebensstunden", *Jakob Strieder*, und fügte richtig bei: „Bei Roth wird die einfache Frage des Jonas nach dem Bekenntnis von Christum zu einem im Munde des sterbenden Reformators doppelt bedeutsamen Bekenntnis auf die eigene Lehre" (Hist. Vierteljahrsschrift 1912, 389). In meiner Darstellung von Luthers Lebensende konnte ich im Hinblick auf obiges bei der Anerkennung der Glaubwürdigkeit der Berichte nicht die Bemerkung unterlassen, daß es „nahe liegt zu glauben, daß die 3 Genannten (Jonas, Cölius und Aurifaber) bei den für die Erbauung brauchbaren Zügen durch ihre Feder nachgeholfen haben"; aber es gebe „keine genügenden Anhaltspunkte, um ihren Bericht im ganzen umzustoßen; die von ihnen mitgeteilten Gebete brauchen der Substanz nach nicht erfunden zu sein, sie sind im Lichte seines psychologischen Zustandes [völliger Eingenommenheit] zu betrachten" (S. 848).

Bei diesem nüchternen Standpunkt nimmt es sich freilich recht sonderbar aus, wenn man bei protestantischen Lutherhistorikern, auch aus allerneuester Zeit den peinlichen Eifer sieht, mit dem sie das Inventar der von Luther gesprochenen religiösen Anmutungen aufführen und die Bibelworte zergliedern, gruppieren und mit Parallelstellen versehen. Eine mögliche Verschönerung in den Berichten wird da gar nicht erwähnt. *Schubart* bricht sogar in die Worte aus: „Wann werden wir auf so heiligen Spuren das Neue Testament lesen?" (S. 110). Und gerade dieser Herausgeber der „Berichte über Luthers Tod und Begräbnis" ist bemüht, dem zweiten mit den obigen Ausschmückungen versehenen Brief Jonas-Roth die wichtigste Stelle unter den Zeugnissen zuzuweisen.

Jetzt verdient noch *Schubarts* Veröffentlichung einige nähere Worte (vgl. auch meine Rezension in der Theologischen Revue 1920 Nr. 17/18 S. 298 ff).

Nach *Sch.* wäre Luther „bei Bewußtsein" und eines „sanften Todes" gestorben (S. 115 f). Was das Bewußtsein betrifft, so gibt er jedoch selbst an, daß man zu „einer künstlichen Wiederbelebung seines Bewußtseins" geschritten ist, wenn es auch nur für einen Augenblick half (121). Er schreibt ihm „inbrünstiges Gebet" zu. Er findet auch in den Gebeten Anklänge an die überlieferten Fragestücke Anselms von Canterbury für Sterbende, ähn-

lich wie *Heinrich Boehmer* in seinem Luther[5] S. 304. *H. Preuß* hat Anklänge an die mittelalterliche Ars moriendi aufgesucht. Alles vergebliche Bemühungen. Die Bibelsprüche sind eben die naheliegendsten, bei Luther auch sonst gewohnten. Daß der Apotheker von einer mors horrenda spricht, tritt bei *Sch.* ganz in den Hintergrund. Landau gibt damit seinem Gefühl bei dem Anblick des Leichnams unverhüllten Ausdruck. Bei diesem sonst von ihm geschätzten Zeugen wittert aber *Sch.* „Verunächtungen", die sich auf Cochläus, den Veröffentlicher seines Briefes zurückführen sollen. Es handelt sich tatsächlich nur um einige textliche Bedenken, Unebenheiten, die daher gekommen sein mögen, daß *Cochläus* bei der lateinischen Bearbeitung des Schriftstückes dasselbe wegen seiner Breite zusammenzog. Das deutsche Original ist nicht vorhanden. Nach *Sch.s* tragischem Ausdruck soll „Rom" für sein Fehlen die Verantwortung tragen und es erklären müssen!

Tragisch weiß *Sch.* auch seine angebliche Entdeckung einzuführen über das „fröhliche deutsche Sterbewort" Luthers, das letzte, das von seinen Lippen erklungen sei: „Ich fahr dahin in Fried und Freud, Amen!" (123). *Boehmer* sagt (S. 304), nachdem er *Sch.* zitiert hat, gleichfalls: „Die letzten Worte, die Luther vor dem Bibelvers In manus tuas commendo spiritum meum sprach, lauteten etwa: ‚Ich fahr dahin in Fried und Freud. Gott segne euch alle". „Ich fahr dahin in Fried und Freud", ist der Anfang eines bekannten frühen Liedes von Luther. Dadurch würden diese Worte, in denen sich die Gedanken und Gefühle des ganzen Liedes zusammenfassen, im Munde eines Sterbenden umso bemerkenswerter. Nun aber ist in den zwei ersten Jonasbriefen und auch in der Historia oder Relatio nichts von den Worten des Liedes zu lesen; es steht da nur, Luther habe gesagt, und nicht einmal zuletzt, Ich fahr dahin; also eine einfache Ankündigung des nahenden Endes. Obige Worte stehen bloß in einem sehr flüchtigen Auszug, den der begeisterte Freund Luthers, Amsdorf, aus einem verlorenen Brief von Jonas gemacht hat; sie lassen sich also gar nicht kontrollieren und stellen sich am ehesten dar als eine willkürliche Erweiterung des „Ich fahr dahin, ich fahr dahin" (so hätte Luther sogar mit angstvoller Wiederholung gesprochen). *Sch.* appelliert umsonst daran, daß jener Anfang des Liedes damals viel von Sterbenden gesprochen oder gesungen worden sei. Für den Gesang namentlich dürfte man auf einen Beweis gespannt sein. *O. Albrecht* kann in seinem oben angeführten Aufsatz nicht umhin zu sagen: „Ich bedauere, daß *Sch.* die Geschichte der Sterbestunde Luthers mit einem m. E. legendenhaften Zuge belastet hat".

Legendenhaft ist aber in *Sch.s* Schrift auch die Angabe, daß Luthers zwei Kinder „Zeugen bei des Vaters Tod waren bis zuletzt" (S. 124). Er kann dafür nur ein Leipziger Programm von 1593 anführen, also aus trüber Zeit der Lutherdichtung, zweifelt aber überdies selbst, ob der von Paul in den Armen gehaltene sterbende Vater im Programm nicht etwa „nur oratorische Redewendung sein soll" (125). Was er darauf über eine Stelle meines „Luther" sagt, zeigt nur, daß er diesen beiseite gelassen hat, wie es in den meisten gegenwärtigen Lutherstudien auf protestantischer Seite „Gebot der Stunde" zu sein scheint. Diese Praxis rächte sich bei *Sch.* und nicht bloß bei ihm. Sein Eingeständnis der Unkenntnis bei einem Punkte (127), und seine Mängel bei anderen (125 f) würde er bei Einsicht in mein Werk leicht vermieden haben. Sicher würde seine Darstellung des Todes im ganzen viel weniger naiv und erheblich vorsichtiger geworden sein.

Verdienstlich ist bei *Sch.* der nachdrückliche Hinweis auf die wahre Todesursache Luthers: nicht Schlaganfall, sondern Herzleiden. Schon ehe sein Buch erschien, habe ich selbst, namentlich infolge des unten abzudruckenden Gutachtens, die Annahme vom Herzleiden als Ursache für die bessere halten müssen. Für den Schlagfluß, allerdings mit der erst nach 2 Stunden eingetretenen Todeswirkung, hatte der im ganzen doch plötzliche Hergang und die starke Betäubung Luthers seit dem Verlassen der Kammer gesprochen. Wenn dagegen *Boehmer* (S. 305) jetzt mit Berufung auf *Sch.* sagt, dafür, daß Diagnose auf Herzschwäche zu stellen sei, wäre der Hauptbeweis: „Luther ist bei klarem Bewußtsein gestorben", so weiß man aus obigem, was von dem klaren Bewußtsein zu halten ist. Die von *Sch.* für sich angeführten Urteile der Ärzte *Küchenmeister* (1881) und *Ebstein* (1908) in ihren (historisch ziemlich mangelhaften) Schriften über Luthers Krankheiten redeten zwar gelegentlich von irgend einer Herzaffektion, waren aber unklar und nicht entscheidend. *Küchenmeister* fand die Hauptursache in „Marasmus senilis und Überanstrengung" sowie im „Erlöschen der Herz- und Lungentätigkeit infolge seines Greisenstandes" (bei *Sch.* S. 114). *Ebstein* war als Spezialist für Gichtkrankheiten von der unhaltbaren Idee geleitet, die Grundlage von Luthers ganzem Krankheitszustand sei Gichtleiden gewesen (s. dagegen meine Ausführungen „Luther" Bd. 3 S. 665). Er sagt im Gegensatz zu Küchenmeister, Luther sei trotz der starken Wirkungen der Gicht und der mit ihr gepaarten Übel zuletzt „kein siecher und gebrochener Mann gewesen" und erst „ein tückisches Herzleiden, wie man es häufig bei derartigen Menschen neben Fettleibigkeit und Gicht beobachtet"

habe „den etwas mehr als 62jährigen Mann mitten aus seiner Tätigkeit herausgerissen" (*Sch.* ebd.).

„Tückisch" wird jedoch das Herzleiden nach den unten gegebenen Aufschlüssen nicht genannt werden können. Vielmehr war das Übel, welches das Herz in unmittelbare Teilnahme zog, bei Luther sehr alt und schon im Kloster vorhanden. Er sagte ja auch beim Eintritt der letzten Verschlimmerung nach einem Brief von Aurifaber, se veteri suo morbo molestari (*Sch.* S. 12. 117).

Sch. ruft fernerhin ohne wörtliche Texte zwei Gutachten von Ärzten an, *Krause* in Berlin und *Hennicke* in Zerbst, die ihm nach Vorlage seines Materials erklärt hätten, die vorhandenen Angaben führten klar dazu, daß Luther an Herzschwäche gestorben sei.

Viele Nachweise in meinem Lutherwerke waren geeignet, das Urteil über dauernde Herzaffektion ziemlich genau zu bestimmen. Das Resultat ist in dem unten angehängten Gutachten eines der angesehensten Münchener praktischen Ärzte, Hofrat Dr. Guido Jochner, mit bestimmten und allgemein verständlichen Worten niedergelegt. Man dürfte dieses medizinische Urteil wohl als das bleibende Ergebnis der bezüglichen Studien bezeichnen. Ausdrücklich sei hervorgehoben, daß das auf meinen Wunsch und unter Vorlage meines Materials ausgestellte Gutachten schon vom 10. Oktober 1915, also geraume Zeit vor Erscheinen des Buches von *Sch.* (1917) datiert ist. Aus verschiedenen Ursachen zog sich die Veröffentlichung hinaus. Übrigens bewegten sich, wie angedeutet, bereits Stellen meines Werkes, wo von Luthers Krankheiten, insbesondere seinen Beklemmungszuständen, den geistigen und körperlichen, mit hoher Nervosität verbundenen Aufregungen und von der Präkordialangst die Rede ist, ganz in den Linien des bezeichneten Gutachtens. So wurde z. B. in der Auseinandersetzung gegen *Ebsteins* Gichttheorie von mir geltend gemacht, daß wohl „den Herzaffektionen eine größere Wichtigkeit als bisher geschehen" beizulegen ist (Bd. 3 S. 666). Das blieb alles *Sch.* unbekannt, als auch er im Anschluß an die von ihm zitierten ärztlichen Äußerungen unter Ablehnung der Apoplexie fast mit den Ausdrücken Dr. Jochners von „Verkalkung der Kranzgefäße des Herzens und des gesamten Gefäßsystems" sprach" (S. 117).

* * *

Ärztliches Gutachten von Hofrat Dr. Guido Jochner

Die ganze Schilderung der Anfälle in früherer Zeit und besonders das Bild des Todes von Luther sprechen nicht für Apoplexie. Vom Standpunkt der medizinischen Kritik muß man vielmehr zu der Ansicht kommen, daß es sich aller Wahrscheinlich-

keit nach um eine in langsamer Entwicklung fortgeschrittene Verkalkung der Kranzarterien des Herzens gehandelt hat. Der ganze Verlauf des Endes deutet eben auf schwere Hemmungen im Blutkreislaufe hin. Nach den vorhandenen Symptomen muß auf eine Verengung der Kranzarterien des Herzens — dem Alter nach durch Verkalkung — geschlossen werden.

Die häufigen Anfälle von Angstparoxismen und Brustbeklemmungen, von denen Luther während seiner ganzen Lebenszeit zu leiden hatte („dem Tode nahe durch Zusammenlauf des Blutes um die Präkordien") sprechen sehr dafür, daß die Zirkulation in den Gefäßen am Herzorgan selbst öfter gestört war. Vielleicht handelte es sich in jüngeren Jahren um rein krampfartige momentane Verengerungen der Kranzarterien, was bei der sicher neuropathischen Veranlagung seiner Person sehr erklärlich ist. Später waren es bestimmt Störungen, die durch den Verlust der Elastizität der Kranzarterien bedingt wurden.

Es deutet auch das wiederholt aufgetretene Steinleiden darauf hin, daß Verkalkung der Adern vorlag. Aber die Symptome „Kopfsummen, Ohrenbrausen, Ohrenfluß, Schwindel, Tränenerguß, langdauerndes Kopfweh, besonders im Alter", sind völlig von dem Leiden zu trennen, das dem Patienten die Beklemmungen, die Präkordialangst u. s. w. verursacht hat. Dagegen könnte man etwa annehmen, daß Luther an einer chronischen Mittelohrentzündung gelitten hat, die die oben erwähnten Beschwerden mit sich brachte.

Noch eine Bemerkung bezüglich der oben abgelehnten Apoplexie. Daß der Tod infolge eines Schlaganfalles eintrat, ist auch wegen der Zustände, die dem Ende vorangingen, unwahrscheinlich. Wenn sich der Anfang einer Apoplexie drei bis vier Stunden früher anzeigte, so wären dies weniger Atem- und Brustbeklemmungen gewesen wie bei Luther, als vielmehr Übligkeiten in allmählicher Steigerung bis zur Bewußtlosigkeit. Wenn der Tod in so kurzer Zeit nach dem Beginn des apoplektischen Anfalls sich einstellt, so kommt der Patient nie mehr so weit zur Besinnung, daß er Gebete stammeln kann, da der Druck des ins Gehirn austretenden Blutes ständig zunimmt. Gerade der Ausdruck „Sein altes Übel kam ihm wieder an" deutet entschieden darauf hin, daß die den Tod bedingenden Veränderungen nicht im Gehirn, sondern in den Brustorganen, im Herzen sich abspielten. Er sagt ja auch der Umgebung klar, daß er „am Druck auf der Brust" sterben werde.

Daß der Mund verzerrt war, rührt davon her, daß der Tod kein leichter, sanfter war. Die schwärzliche Färbung der rechten

Seite des Leibes ist wieder von der in den letzten Stunden erschwerten und gegen das Ende zu stockenden Zirkulation in den Blutgefäßen verursacht. — München, 10. Oktober 1915.

Guido Jochner.

München. Hartmann Grisar S. J.

Die echten Schriften des hl. Thomas. Seitdem der große Lehrer von Aquin im Zisterzienserkloster von Fossanuova seine Feder niedergelegt, die so viel Wissenschaft und Weisheit der Nachwelt hinterlassen hat, ist durch die Jahrhunderte eine Menge von Arbeit und Liebe auf die literarhistorischen Untersuchungen seiner Werke verwendet worden. Trotzdem ist es noch nicht in allem gelungen, seine echten Schriften von den unechten sicher zu trennen, die von ihm selbst verfaßten von den „Reportata", den Nachschriften aufmerksamer Schüler, zu unterscheiden, bei den unvollendeten Schriften genau festzustellen, wo der Heilige abbricht und der Fortsetzer beginnt. Freilich betreffen diese Zweifel nicht seine Hauptwerke, die beiden Summen, den Sentenzenkommentar, die Quaestiones disputatae und quodlibetales. Sie beziehen sich auf die anderen Schriften, namentlich die Opuscula, kleinere theologische und philosophische Einzeluntersuchungen. In den neueren scholastischen Schriften, selbst in den Gesamtausgaben der Werke von *Fiaccadori*—Parma und *Vivès*—Paris aus dem 19. Jhd. geht vielfach Echtes und Unechtes ungeschieden ineinander.

Allen diesen Zweifeln glaubte vor einem Jahrzehnt der um die Thomasforschung sehr verdiente Historiker *P. Mandonnet*[1]) ein Ende machen zu können durch Aufstellung eines „offiziellen" Katalogs der Schriften des hl. Thomas; die in ihm enthaltenen seien echt, die anderen im allgemeinen als apokryph zu bezeichnen. Es sollte dies jener Katalog der Schriften des Heiligen sein, welchen Bartholomaeus von Capua, ein hoher Beamter des Königs von Neapel, am 8. August 1319 vor dem päpstlichen Legaten in Neapel in seiner Aussage zum Kanonisationsprozeß des hl. Thomas vorlegte. Gewiß ein Zeuge, der wegen seiner Persönlichkeit, wegen des historischen Anlasses der Bezeugung und wegen der zutage tretenden Gewissenhaftigkeit große Bedeutung beansprucht. *Mandonnet* sprach deshalb dem Katatog eine alles überragende Geltung und die Vollständigkeit zu. Seine Schrift fand viel Zustimmung. Doch fanden sich auch Zweifler. Zu diesen gehörte besonders *Fr. Pelster,* der in dieser Zeitschrift[2]) in gediegener

---

[1]) Des écrits authentiques de S. Thomas d'Aquin. Fribourg 1910.

[2]) Der Katalog des Bartholomaeus von Capua und die Echtheits-

Untersuchung nachwies, daß die Ausschließlichkeit des erwähnten Katalogs unannehmbar ist und noch andere ebenso gut bezeugte Schriften als echt anzusehen sind.

Nun hat uns neuestens *M. Grabmann* ein umfassendes Werk geschenkt[1]), in dem er auf Grund der ältesten Kataloge und Handschriften und mit Beiziehung der gesamten alten und späteren Literatur den neuesten Stand der Forschungsergebnisse zusammenfaßt und selbst neue eindringende Forschungen zu diesem Gegenstande beibringt.

1. Was zunächst diese neuen Forschungen betrifft, so beziehen sie sich hauptsächlich auf die Opuscula. *Grabmann* sucht gegen *Mandonnet* nachzuweisen, daß dem hl. Thomas noch eine Reihe kleinerer Schriften zuzuweisen sind, die im Verzeichnis des Logotheten von Capua nicht enthalten sind. Als Beweis zieht er zunächst die übrigen ältesten Kataloge heran, welche die Schriften des hl. Thomas aufführen und die, wie er zeigt, an historischem Wert dem andern Kataloge mindestens gleichstehen. So vor allem das wahrscheinlich älteste Verzeichnis des *Tolomeo von Lucca O. Pr.* aus seiner Historia ecclesiastica; er war Beichtvater und Schüler des Heiligen, mit seinen Werken sehr vertraut, dazu sorgfältiger und befähigter Historiker. Dann den Katalog des *Bernard Guidonis* (*Gui*) *O. Pr.* aus seiner Vita S. Thomae; er weilte mit *Tolomeo* nach 1300 in Avignon und war ebenfalls gewissenhafter Historiker. Ferner den von *Denifle* veröffentlichten sogenannten Stamser Katalog, wahrscheinlich im Dominikanerkloster Saint-Jacques zu Paris noch vor 1316 entstanden. Sie alle führen, vielfach übereinstimmend, noch weitere Opuscula an. Aber mit Recht betont *Grabmann*, daß die Kataloge nicht ganz allein den Ausschlag geben dürfen; als ebenbürtige Zeugen müssen ihnen die ältesten Handschriften an die Seite gestellt werden. So zieht er auch eine Reihe der ältesten Opuscula-Kodizes als Zeugen bei, die fast sämtlich vom „fr. Thomas“ sprechen, also vor der Kanonisation 1323 geschrieben sind und die auch übereinstimmend noch andere Opuscula aufführen. Unter ihnen ragt der Codex Vat. lat. 807 hervor, eine jener prächtigen Handschriften, in schöner Schrift und großem Format hergestellt, welche anläßlich der Kanonisation des hl. Thomas Papst Johannes XXII,

frage bei den Schriften des hl. Thomas von Aquin. Zeitschrift f. k. Th. 41 (1917) 820 ff.

[1]) Die echten Schriften des hl. Thomas von Aquin. Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Bd. XXII, Heft 1—2 Münster, Aschendorff, 1920. 275 S. M 25.—.

dem großen Verehrer des englischen Lehrers, zu Avignon dargereicht wurden; in Avignon war damals am Sitze der päpstlichen Kurie eine Hauptstätte thomistischer Studien. Auf Grund dieser genauen Untersuchungen glaubt *Grabmann* noch 12 Opuscula, die *Mandonnet*, weil im offiziellen Katalog nicht enthalten, streicht, als sichere Schriften dem hl. Thomas zuschreiben zu sollen.

Zu diesen gehört auch die Schrift „De natura materiae et dimensionibus interminatis". Zugleich ein lehrreiches Beispiel, wie bei diesen literarhistorischen Untersuchungen vor allem auf äußere Bezeugung, weniger auf innere Kriterien, namentlich Sprache, Stil und Inhalt, zu achten ist. Man hat früher zu viel, fast ausschließlich aus diesen inneren Kriterien argumentiert, so z. B. daraus, daß eine Schrift ganz die Art und Ansicht des hl. Thomas enthält, auf die Echtheit geschlossen, oder daraus, daß sie von dessen späteren Ansichten abwich, sofort gegen die Echtheit entschieden. *Capreolus*, der Princeps Thomistarum, sonst nicht ohne Verständnis und Interesse für Echtheitsfragen, bezweifelt die Echtheit des erwähnten Opusculum weil es entgegen der sonstigen Ansicht des hl. Thomas von der una forma im Menschen noch eine andere annimmt: „Libellus ille falso ascribitur beato Thomae. Aut si illum edidit, iuvenis edidit, et contentis in eis contraria postea scripsit, dum materiam melius digessit". Kard. *Cajetan* spricht noch entschiedener: „Repugnant quoque doctrinae sancti Thomae; et idcirco non est acceptandus tractatus ille tamquam sit sancti Thomae"[1]). Und doch steht auf Grund der ältesten Verzeichnisse und Handschriften fest, daß der hl. Thomas der Verfasser ist. Auch von der Schrift De natura generis sagt *Cajetan*: „Tractatum illum forte numquam vidit sanctus Thomas. Stilus enim eius non est; et multa ibi sunt, quae doctrinae eius non consonant" (S. 224). Und doch hat Thomas die Schrift nicht nur gesehen, sondern selbst verfaßt. Auch beim englischen Lehrer ist eine Lehrentwicklung nicht in Abrede zu stellen. Schon die älteste Thomistenschule war davon überzeugt; dafür spricht die ziemlich umfangreiche Konkordanzliteratur, in welcher sie die Lehrdifferenzen zwischen Sentenzenkommentar und Theologischer Summe zusammenstellte. *Grabmann* bemerkt, daß „Thomas namentlich in philosophischer Hinsicht doch eine größere Entwicklung durchgemacht hat, als man vielfach glaubt". Und fügt hinzu: „Ich werde in meiner Geschichte der scholastischen Methode gerade bei der Behandlung der ältesten Schule des hl. Thomas darüber eingehend handeln" (S. 226).

2. *Grabmann* gibt dann ein sehr dankenswertes kritisches Verzeichnis aller Schriften des hl. Thomas, die nach dem jetzigen

[1]) *Grabmann* S. 14 f.



Stand der Forschung als echt zu gelten haben; bei den von Thomas selbst nicht vollendeten wird auch genau die Grenze angegeben, wo der Fortsetzer beginnt. Wir wollen das Wichtigste herausheben.

Betreffs der größeren systematischen Werke, der beiden Summen, des Sentenzenkommentars und der Quodlibetales (in den Druckausgaben 12) besteht bekanntlich kein Zweifel. Ebenso bekannt ist, daß das Supplementum 3 p. Summae theol. eine aus dem Sentenzenkommentar herübergenommene Bearbeitung der fehlenden Teile der Sakramentenlehre und der Eschatologie ist. Der Verf. desselben ist nach dem Zeugnisse des Stamser Katalogs *Reginald* von Piperno, der treue Freund und Gefährte des Heiligen, der auch beim Tode an seiner Seite weilte. Nach dem zuverlässigen Zeugnisse des *Tolomeo* von Lucca hat Thomas noch einen zweiten Sentenzenkommentar geschrieben, den der Bezeuger selbst eingesehen hat, der aber verloren gegangen ist.

Von den Kommentaren zur hl. Schrift sind sicher echt: die Erklärungen zu Job, den Psalmen (unvollendet), zu Isaias, Jeremias (unvollendet), den Threni, die Catena aurea und außerdem noch die anderen gedruckten Erklärungen zu den Evangelien Matthaeus (unvollendet) und Joannes. Betreffs der Kommentare zu den Paulusbriefen läßt sich keine sichere Klarheit gewinnen. Als sehr wahrscheinlich muß gelten, daß die Erklärungen zum Römer-, zum 1. Korintherbrief und zu den ersten 10 Kapiteln des Hebräerbriefes vom hl. Thomas selbst verfaßt sind und die Mehrzahl der übrigen, die auch seinen Namen führen, Nachschriften seiner Vorlesungen sind, durch *Reginald* von Piperno verfaßt. Zum Hohenlied finden sich in den Ausgaben zwei Auslegungen, die eine beginnt mit „Salomon inspiratus", die andere mit „Sonet vox tua". Beide sind unecht; die erste scheint von *Aegidius* von Rom, einem Schüler des Heiligen, verfaßt zu sein, die zweite, von der *A. Touron*[1]) fälschlich berichtet, Thomas habe sie auf seinem Sterbelager diktiert, findet sich schon in Handschriften des 10. und 11. Jhds. Doch ist sicher bezeugt, daß Thomas eine Erklärung des Hohenliedes geschrieben hat. Sie ist uns bisher unbekannt.

Die Kommentare zu den Schriften des Aristoteles sind im ganzen echt, nämlich folgende: In ll. perihermeneias (unvollendet), de generatione et corruptione, in ll. meteorologicorum (unvollendet), in ll. de anima, de sensu et sensato, de memoria, in 12 ll. metaphysicorum, in 10 ll. ethicorum, in ll. politicorum;

[1]) La vie de St. Thomas d'Aquin (1737) 686. Bei *Grabmann* 189.

dazu noch die Erklärung in l. de causis (nicht von Aristotelos). Der Politicakommentar ist auch unvollständig; aus dem Codex IX (s. 13/14) der Bibliotheca Rossiana im Kolleg der Ges. Jesu in Lainz bei Wien[1]) ergibt sich, daß er bis l. III lect 6 reicht, das übrige aber Fortsetzung durch *Petrus* von Alvernia ist.

Daß der hl. Thomas auch Sermones, Predigten, verfaßt hat, ist durch alte Kataloge bezeugt. Doch sind die echten noch nicht zweifellos festgestellt. Die Editio Romana von 1578 bringt eine Reihe von Sermones dominicales und festivi, die in die späteren Ausgaben von Parma (t. XV 126—232) und von *Vivès*—Paris (t. XXIX 191—334) übergegangen sind; sie werden aber von zuständigen Forschern bezweifelt. 1869 hat der emsige Thomasforscher *Uccelli* eine beträchtliche Anzahl unedierter Predigten herausgegeben, welche auch in der eben erwähnten Pariser Ausgabe (t. XXXIII 663—815) und teilweise in der von Parma (t. XXIV) abgedruckt sind; sie sind besser verbürgt und *Grabmann* meint, daß man sie als echt betrachten dürfe. Die 32 Sermones de venerabili sacramento altaris mit dem Initium „Venite, comedite panem meum", welche die genannten Ausgaben enthalten, gehören nicht Thomas, sondern Albert d. Gr. an.

Was endlich die Opuscula betrifft, bei denen in den Gesamtausgaben von Parma und *Vivès*—Paris eine starke Mischung von Echtem und Unechtem sich findet, so sind nach *Grabmann* nur folgende als sicher echt zu betrachten: Contra errores Graecorum, Compendium theologiae ad Fr. Reginaldum, De rationibus fidei contra Saracenos, Graecos et Armenos, De duobus praeceptis caritatis et decem legis praeceptis, De articulis fidei et de sacramentis, Expositio symboli, Exp. orationis dominicae, Exp. salutationis angelicae, Resp. ad Fr. Joannem Verc. de articulis 42, Resp. ad lectorem Venetum de art. 36, Resp. ad lect. Bisuntinum de art. 6, De differentia verbi divini et humani, De natura verbi intellectus, De substantiis separatis, De unitate intellectus contra Averroistas, Contra retrahentes a religionis ingressu, De perfectione vitae spir., Contra impugnantes Dei cultum, De regimine principum ad regem Cypri[2]), von Thomas bis l. II c. 4, die Fortsetzung wahrscheinlich von *Tolomeo* von Lucca, De regimine Iudaeorum, De forma absolutionis, Expositio primae decretalis, Exp. secundae decretalis, De sortibus, De iudiciis astrorum, De aeter-

[1]) Siehe das Verzeichnis der Thomasschriften dieser Bibliothek in dieser Zeitschrift 43 (1919) 343 ff.

[2]) Diese Schrift ist zu unterscheiden von der anderen „De eruditione principum", die nicht von Thomas ist.

nitate mundi (contra murmurantes), De principio individuationis, De ente et essentia, De principiis naturae. De natura materiae et dimensionibus interminatis, De mixtione elementorum, De occultis operibus naturae, De motu cordis, De instantibus, De quattuor oppositis, De demonstratione, De fallaciis, De propositionibus modalibus, De natura accidentis, De natura generis, De emptione et venditione ad tempus, Expositio in l. Boethii de hebdomadis und de trinitate, Exp. in Dionysium de divinis nominibus[1]), De secreto, Resp. ad Bernardum, abbatem Casinensem, endlich das Officium de festo Corporis Christi mit den Hymnen Pange lingua, Sacris sollemniis, Verbum supernum prodiens, Lauda Sion. Der Hymnus Adoro te devote, der nicht zum genannten Officium gehört, ist nach *Grabmann* auch dem hl. Thomas zuzuschreiben.

Seinen Namen tragen dann noch eine Reihe von Gebeten, z. B. die Gebete vor und nach der Kommunion, die in das Missale aufgenommen sind (Omnipotens sempiterne Deus, ecce accedo und Gratias tibi ago, Domine sancte), die Gebete vor dem Studium Creator ineffabilis und Concedo mihi, misericors Deus, quae tibi sunt placita (dieses besitzt die älteste handschriftliche Bezeugung aus dem 14. Jhd.). *Grabmann* urteilt betreffs dieser Gebete: „Solange die handschriftlichen Zeugnisse nicht vor die Zeitgrenze, in der schon unechte Schriften dem Aquinaten zugeteilt werden, zurückverfolgt werden können, ist ein streng wissenschaftlicher Beweis für die Echtheit dieser Gebete nicht erbring-

---

[1]) Außer diesem gibt es noch einen anderen Kommentar zu „De divinis nominibus", welcher Albert d. Gr. angehört, aber von *Uccelli* fälschlich Thomas zugeschrieben worden ist. *Uccelli* fand nämlich in einem Kodex der Bibliotheca nazionale zu Neapel Kommentare zu De caelesti hierarchia, De ecclesiastica hierachia, De divinis nominibus, De mystica theologia und zu den Epistolae 8 und 9 des Ps.-Areopagiten. Er bezeichnete den Kodex als ein Autograph des hl. Thomas selbst, das auch einst in der Thomaskapelle zu Neapel, der umgewandelten Zelle des Heiligen, als Reliquie aufbewahrt wurde. Und doch sind alle die genannten Kommentare als Werke Alberts bezeugt. Ist also der Kodex wirklich ein Autograph, so wird man sagen müssen, daß Thomas einst mit eigener Hand diese Kommentare seines Lehrers abgeschrieben hat. — Aus dem genannten unechten Kommentar zu De divinis nominibus hat *Uccelli* auch die Abhandlung De pulchro et bono herausgegeben, die dann von *M. de Maria* in seine Opuscula selecta des hl. Thomas aufgenommen wurde und die man manchmal als echte Schrift zur Klarlegung des Schönheitsbegriffes bei Thomas verwendet finden kann.

bar" (236). Außerdem geht noch die Epistola de modo studendi an einen Fr. Joannes unter dem Namen des hl. Thomas. Die Echtheit ist gut (durch Zeugnisse des 14. Jhd.), aber nicht sicher beglaubigt.

Als unecht sind nach *Grabmann* außer den schon erwähnten namentlich noch folgende Schriften anzusehen: De intellectu et intellegibili, De humanitate Christi, De unitate formae (mehrere Abhandlungen dieses Titels), De universalibus, De somniis, De potentiis animae, De summo bono (manchmal auch, ebenso irrtümlich, Boethius zugeschrieben), der Kommentar zur Schrift De scholarium disciplina (diese Schrift wurde fälschlich Boethius zugeschrieben), Officium S. Augustini, Summa totius Logicae Aristotelis (Verfasser noch unbekannt).

Als zweifelhaft sind noch zu nennen die Schriften De sensu communi et de sensibus quinque interioribus, Resp. ad Fr. Joannem Verc. de art. 108, De fato (wahrscheinlich echt), Elogium S. Petri M., ferner die Randbemerkungen zu der sogenannten Handbibel des hl. Thomas, die in Viterbo aufbewahrt wird.

Verloren gegangen ist unter anderm jenes Gutachten des hl. Thomas für die Pariser theologische Fakultät zu Fragen über die Eucharistie, welches nach der Vita S. Thomae von *Wilhelm* von Tocco[1]) durch den Herrn selbst eine Bestätigung empfangen hat. Der Heilige nahm, ehe er sein schriftliches Gutachten der Fakultät vorlegte, seiner Gepflogenheit gemäß zum Gebete die Zuflucht. Der genannte Geschichtsschreiber berichtet nun, dafür mehrere Augenzeugen anführend, daß ihm der Herr erschienen und ihn tröstend versichert habe: Bene de hoc mei Corporis Sacramento scripsisti. *Grabmann* glaubt, in einem aus dem J. 1779 stammenden Katalog des Kamaldulenserklosters S. Michele di Murano in Venedig eine Spur dieses Gutachtens entdeckt zu haben, die sich aber vorläufig aus Unkenntnis über den gegenwärtigen Ort dieser Handschriften nicht verfolgen läßt.

---

[1]) *Fr. Pelster* schließt eine längere Untersuchung über „Die älteren Biographien des hl. Thomas von Aquino" (diese Zeitschrift 44 [1920] S. 397) mit diesen Worten: „So darf ich als Hauptergebnis dieser Arbeit bezeichnen: Das Werk *Wilhelms* von Tocco ist und bleibt mit den Angaben des Chronisten *Tholomeus* von Lucca die zeitlich erste und sachlich wichtigste zusammenhängende Lebensbeschreibung des Aquinaten; die stilistisch weit mehr vollendete Arbeit des *Bernard Gui* dagegen" (deren oben Erwähnung geschah) „hängt in fast allen Teilen von Wilhelm ab".

Grabmann hat uns ein wertvolles Buch gegeben. Seine reichen Kenntnisse in der Geschichte der Scholastik und seine Erfahrung in den diesbezüglichen Forschungsmethoden, die eindringende, umsichtige, prüfende, ruhig abwägende Art seiner Untersuchungen, die nicht leicht im Urteil zu weit geht, flößen großes Vertrauen zu seinen wissenschaftlichen Ergebnissen und Urteilen ein.

Innsbruck. Joseph Donat S. J.

Zum Jobkommentar von Monte Cassino. P. *A. Vaccari S. J.* hat auf meinen Artikel in dieser Zeitschrift „Der Jobkommentar von Monte Cassino" (XLIII [1919] 269—288) in den Miscellanea Amelli (S. 43—51) eine Erwiderung folgen lassen. Ich anerkenne mit Freude den ruhigen und höflichen Ton der Entgegnung. Sachlich kann ich allerdings mich von der Kraft der Beweisführung nicht in dem Maße überzeugen, daß ich, bei aller Empfänglichkeit für objektive Richtigstellung, meine früher dargelegte Ansicht über den Verfasser des Kommentars zu ändern veranlaßt wäre. Weil mir die verehrl. Redaktion dieser Zeitschr. die Erwiderung *Vaccaris* „zur gefälligen Besprechung" zugeschickt hat, will ich, ohne auf eine eigentliche Wiederaufnahme der Frage einzugehen, nur kurz auf folgende Punkte hinweisen, die mir nach wie vor mit der Annahme unvereinbar scheinen, daß Julian von Aeclanum der Verfasser des in Rede stehenden Jobkommentars sei.

1) Die sprachliche Form in Julianus' anerkannt echten Schriften sticht grell von dem Stil des Kommentars ab. Julianus ist gewandter Stilist, verfügt über reichsten Sprachschatz, plaudert geschwätzig und witzig. Das Gegenteil ist der Fall beim Jobkommentar. In einigen Einzelheiten lasse ich gern eine Belehrung durch *Vaccari* zu, aber nicht in Hinsicht auf den beiderseitigen Genius der Sprache.

2) Das Ethos, das der echte Julianus verrät, ist abstoßend. Er scheut vor den gröbsten Invektiven gegen seinen vornehmen Gegner Augustinus nicht zurück, ist rechthaberisch bis zum äußersten, berührt sexuelle Dinge mit zynischer Unverhülltheit und spreizt sich eitel mit seiner Dialektik und Gelehrsamkeit. Das Gegenteil finde ich beim Verfasser des Jobkommentars. — Die Verschiedenheit des inneren Menschen ist so radikal, daß man sie mit dem Hinweis auf die Verschiedenheit der behandelten Materien nicht ausreichend erklären kann.

3) Was die Anzeichen des Pelagianismus im Jobkommentar betrifft, so erscheinen sie mir viel zu unbestimmt, verschwommen und dunkel, als daß man sie einem Julianus aufs Konto setzen

könnte, der mit schärfster Akzentuierung seine Ketzerei zum Ausdruck bringt.

Kurz, die Wirkung, die ich bei Vergleichung der fraglichen Texte in ruhiger Lektüre empfangen habe, machte sich mir so durchschlagend geltend, daß ich auch durch die *Vaccari* zustimmenden Besprechungen von *Göttsberger*, *Weyman*, *Jülicher* u. a. nicht irre gemacht werde.

Dillingen a. d. Donau. Jos. Stiglmayr S. J.

Erklärung. Leider kann ich zu der Abhandlung von Professor Dr. *Heinrich Schrörs:* „Das Charakterbild des hl. Benedikt von Nursia und seine Quellen" (in diesem Jahrgang 169—207) erst in diesem Hefte bemerken, daß weder das Vorwort zur zweiten Auflage meines „Hl. Benedikt" noch die Anmerkungen daselbst dem Buche ein anderes Gepräge geben können, als es die erste Auflage zeigte. Das Vorwort sollte, in Erweiterung des Vorwortes zur ersten Auflage, erläutern, wie ich meine Darstellung aufgefaßt wissen wollte. Die Anmerkungen aber wollten den Einblick in Zeit und Werk des Mannes fördern, der am Beginn der großen Geschichte des abendländischen Mönchtums steht und dessen Regel die Grundlage dieser Geschichte ist. Vielleicht hätte ich mein Buch besser als Charakterbild der Regel des hl. Benedikt eingeführt und den Versuch eines Seelenbildes ihres Verfassers als Umrahmung eingetragen. Vorsichtige Nachprüfung mancher Behauptungen und Abschätzungen der Abhandlung von Prof. Dr. *H. Schrörs* wird notwendig sein. Dann wird sie ohne Zweifel Anregung zu erneuter gründlicher Beschäftigung mit dem Benediktus-Problem geben und reicher Gewinn ihr zu verdanken sein.

Maria Laach. Ildefons Herwegen.

Prof. Dr. *Heinrich Schrörs* ersucht uns mitzuteilen, daß er der Redaktion die Erklärung abgegeben habe, er glaube von einer Erwiderung absehen zu dürfen. Die Schriftleitung.



Mit Genehmigung des fb. Ordinariates von Brixen u. d. Ordensobern.

Literarischer Anzeiger der „Zeitschrift für kath. Theologie“

Nr. 168 **1921.** Innsbruck, 20. Juni 1921

Bei der Redaktion*) eingelaufen seit 9. April 1921:

Anzeiger, Literarischer. Herausg. von *J. Haring* u. *Joh. Köck.* Graz, Styria. Jährlich 12 Nummern. gr. 8°. K 18.—.

Archiv für Praesides. Klerus-Zeitschrift für soziale Arbeit. Volksbundverlag, Wien (I Predigergasse 5). Jährl. K 24.—.

Batton, Achatius, s. Studien, Franziskanische.

Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, herausg. v. *C. Baeumker.* Münster i. W., Aschendorff. gr. 8°. XXII 3/4: *Heidingsfelder,* Dr. *Georg,* Albert v. Sachsen. Sein Lebensgang und sein Kommentar zur nikomachischen Ethik des Aristoteles. (XVI u. 152 S.) 1921. M 35.—.

Bernberg, J., Zurück zur Erziehungslehre Christi! 8° (VIII u. 228 S.) Regensburg 1921, Verlagsanstalt. M 20.—, geb. M 35.—.

Bihlmeyer, Dr. Karl, s. *Funk.*

Blätter, Christlich-pädagogische. Herausgegeben vom Wiener Katechetenverein. Wien, Kirsch. Jährlich K 10.—.

Blätter, Katechetische. Herausg. Dr. *Jos. Göttler.* Kempten, Kösel, Jährl. M 8.80.

Boyer, Dr. Charles, Christianisme et Néo-Platonisme dans la formation de saint Augustin. 8° (233 S.) Paris 1920, Beauchesne.

— — L'idée de vérité dans la philosophie de saint Augustin. 8° (272 S.) Paris 1921, Beauchesne.

Braunsberger, Otto S. J., Ein großer Schulmann und echter Studentenvater (Flugschriften der Stimmen der Zeit, 22. Heft.) 8° (22 S.) Freiburg 1921, Herder. M 1.80**).

Brors, Franz X. S. J., Klipp und klar. Apologet. Taschenlexikon. 2. Aufl. 12° (572 S.) Kevelaer 1921, Bercker.

Cohausz, Otto S. J., Iphigenie oder Die große Zeitaufgabe der deutschen Frau. 2. Aufl. 12° (24 S.) Leipzig 1920, Vier-Quellen-Verlag. M 1.50.

— — Aus der Urkirche. (Betrachtungen über die Hl. Schrift I.) 8° (404 S.) Leipzig 1921, Vier-Quellen-Verlag. Geb. M 22.—.

Condamin, P. Albert S. J., Le Livre de Jérémie. gr. 8° (XLV u. 380 S.) Paris 1920, Victor Lecoffre.

Corpus Catholicorum. Werke kath. Schriftsteller im Zeitalter der Glaubensspaltung. 2: *Johannes Eck,* epistola de ratione studiorum

---

*) Da es der Redaktion nicht möglich ist, *alle* eingesendeten Schriften in den Rezensionen oder Anzeigen nach Wunsch zu berücksichtigen, so fügt sie jedem Quartalhefte ein Verzeichnis der eingelaufenen Werke bei, um sie zur Anzeige zu bringen, mag nun eine Besprechung derselben folgen oder nicht. *Eine Rücksendung der Einläufe findet in keinem Falle statt.*

**) Zu den angegebenen Preisen kommen die üblichen Teuerungszuschläge.

suorum (1538). *Erasmus Wolph*, de obitu Joan. Eckii adv. calumniam Viti Theodorici (1543). Herausg. von *Johannes Metzler S. J.* gr. 8° (106 S.) Münster i. W. 1921, Aschendorff. M 15.—; f. Subskr. M 12.—.

— — Jahresbericht für 1920. 8° (17 S.) Münster i. W. 1921, Aschendorff.

Duhr, Bernhard S. J., Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge. III. Bd. gr. 8° (XII u. 923 S.) Regensburg 1921, Manz. M 150.—; geb. M 175.—.

Eichmann, Dr. Eduard, Das kath. Mischehenrecht nach dem C. J. C. 8° (56 S.) Paderborn 1921, Schöningh. M 4.80.

Einführung in das Studium der kath. Theologie. Herausgeg. von der theol. Fakultät der Universität München. 8° (183 S.) Kempten 1921, Kösel-Pustet. M 10.—; geb. M 12.—.

Dante, s. *Euler, Zoozmann.*

Euler, Otto, Dantes Göttliche Komödie nach ihrem wesentlichen Inhalt dargestellt. 2. Aufl. 12° (197 S.) M. Gladbach 1921, Volksverein. Geb. M 7.20.

Feder, A. S. J., Zusätze zum Schriftstellerkatalog des hl. Hieronymus. Separatabdr. aus Biblica I (1920). 8° (16 S.) Rom 1920, Päpstl. Bibelinstitut.

Forschungen z. christl. Liter.- u. Dogmengeschichte. Herausgeg. von *A. Ehrhard* u. *J. P. Kirsch.* XIV, 2: *Nußbaumer*, Dr. Arnold, O. Cap., Das Ursymbolum nach der Epideixis des hl. Irenäus u. dem Dialog Justins des M. mit Trypho. 8° (XII u. 115 S.) Paderborn 1921, Schöningh. M 15.—.

Funk, Dr. F. X. v., Lehrbuch der Kirchengeschichte. 7. Aufl. herausgeg. von Dr. *Karl Bihlmeyer.* (Wissenschaftl. Handbibl. I. Reihe. XVI.) 8° (XXVII u. 1080 S.) Paderborn 1921, Schöningh. M 69.—.

Grabinski, Bruno, Spuk und Geistererscheinungen oder was sonst? 8° (VI u. 378 S.) Hildesheim 1920, Franz Borgmeyer. M 18.—; geb. M 22.50.

Haggeney, Karl S. J., Der Gottessohn. Priesterbetrachtungen im Anschluß an das Johannesev. II. Teil: Die Selbstoffenbarung durch Zeichen u. Predigt. 1. u. 2. Aufl. 12° (VIII u. 426 S.) Freiburg 1921, Herder. M 21.—; geb. M 26.—.

Heidingsfelder, Dr. Georg, s. Beiträge.

Heinisch, Dr. Paul, s. Zeitfragen.

Hellinghaus, Dr. O., s. *Stolberg.*

Hoffmann, P. Johannes C. S. Sp., Praktische Übung des Partikularexamens. kl. 8°. (26 S.) Knechtsteden 1921, Missionshaus. M 1.60.

— — Praktischer Weg zur Vereinigung mit Gott. 2. Aufl. kl. 8° (92 S.) Knechtsteden, Rhld. 1920, Missionshaus. M 2.20.

Jakubczyk, Karl, Dante. Sein Leben u. seine Werke. kl. 8° (IX u. 291 S.) Freiburg 1921, Herder. M 20.—; geb. M 26.—.

Jugendführung. Zeitschrift für Jünglingspädagogik u. Jugendpflege. 8. Jahrg. Düsseldorf 1921. Jährl. M 10.—.

Jugendpflege. Monatsschrift zur Pflege der schulentlassenen kathol. Jugend. Herausg. v. Dr. *L. Schiela.* München, Leohaus. Jährl. M 12.—.

Kerler, Dr. Dietrich H., Die philos. Grundlagen der Steinerschen Anthroposophie. Separatabdruck aus „Die auferstandene Metaphysik". 8° (24 S.) Ulm 1921, Heinrich Kerler. M 2.50.

Kieffer, Dr. G., Rubrizistik oder Ritus des kath. Gottesdienstes. 4. Aufl. 8° (XI u. 340 S.) Paderborn 1921, Schöningh. M 30.—.

Kirch, Konrad S. J., s. *Lehmkuhl.*

Kramp, Joseph S. J., Meßliturgie u. Gottesreich. 3. (Schluß-) Teil. (Ecclesia orans herausgeg. von Abt *Ildef. Herwegen.* VIII. Bdch.) 12° (VII u. 358 S.) Freiburg 1921, Herder. M 16.—.

Kreuser, M., s. Predigten.

Lehmkuhl, Augustin S. J., Der Christ im betrachtenden Gebet. 3. u. 4. Aufl. herausgeg. von *Konrad Kirch S. J.* IV. (Schluß-) Bdch. August—Oktober. 12° (XII u. 554 S.) Freiburg 1921, Herder. M 31.—; geb. M 37.50.

Maresch, Dr. Maria, Briefe der Katharina von Siena, ausgewählt, übersetzt u. eingeleitet. (Sammlung von Zeit- u. Lebensbildern 29. Bd.) 8° (153 S.) M. Gladbach 1921, Volksverein. Geb. M 15.—.

Meffert, Dr. Franz, Israel u. der alte Orient. 2. Aufl. (Apologetische Vorträge 3. Band) 8° (282 S.) M. Gladbach 1921, Volksverein. M 13.—.

Meinertz, Max, Der Philemonbrief u. die Persönlichkeit des hl. Paulus. Rektoratsrede. Münster i. W. Düsseldorf 1921, L. Schwann. 8° (26 S.)

Metzler, Johannes S. J., s. Corpus Catholicorum.

Miscellanea Geronimiana. Scritti varii pubblicati nel 15. centenario della morte di S. Girolamo. Con introduzione di S. E. il Card. Vincenzo Vannutelli. Roma, Tip. Vaticana, 1920. gr. 8° (VIII u. 331 p.).

Monaco, Nicolaus, S. J., Praelectiones Metaphysicae Specialis. Pars II: Psychologia. 8° (XX et 672 p.) Romae 1917, Typogr. pontif. instit. Pii IX.

Nasr, Joseph biqalamî, Alhaqu ja'lu. (Die Wahrheit erhebt sich) 8° (10 S.) San Paolo (Brasilien), 1921.

Nikel, Dr. Johannes, Die Pentateuchfrage, s. Zeitfragen, Biblische.

Nußbaumer, Arnold, s. Forschungen.

Paull, Dr. med. Hermann, Halte deine Jugend rein. 15.—18. Tausend. kl. 8° (VIII u. 78 S.) Stuttgart, Strecker & Schröder. Kart. M 6.—; geb. M 7.—.

Pesch, Christian S. J., Compendium theologiae dogmaticae. Tomus III. 2. Aufl. gr. 8° (VIII u. 305 S.) Freiburg 1921, Herder. M 45.—; geb. M 52.—.

Predigten, Alttestamentliche. Herausg. von P. *Tharsicius Paffrath OFM.* Paderborn, Schöningh. 8°. 11/12. Heft. *Kreuser,* Martin, Moses (91 S.) 1921. M 6.75.

Rauschen, Dr. Gerhard, Grundriß der Patrologie. 6. u. 7. Aufl., neu bearb. von Dr. *Joseph Wittig.* 8° (XV u. 330 S.) Freiburg 1921, Herder. M 30.—; geb. M 36.—.

Sauter, Constantin s. *Zoozmann.*

Scharsch, P. Ph. Obl. M. I., Die Devotionsbeichte. 8° (228 S.) Leipzig 1920, Vier-Quellen-Verlag. M 11.—, geb. M 14.—.

Schenz, Dr. Alfons, Der Zeitpunkt der Wiederkunft Jesu nach den

Synoptikern. gr. 8° (XIV u. 100 S.) Illerberg-Vöhringen (Bayern) 1921, Selbstverlag. M 8.60.

Schultes, P. Reginald O. P., Fides implicita. Geschichte der Lehre von der fides impl. und expl. in der kath. Theol. I. Bd.: Von Hugo von S. Viktor bis zum Konzil v. Trient. 8° (VIII u. 212 S.) Regensburg 1920, Pustet.

Schwertschlager, Joseph, Philosophie der Natur. [Philosoph. Handbibliothek.] Kempten 1921, Kösel & Pustet. 8°. I. Teil (317 S.) M 22.—, geb. M 27.—; II. Teil (276 S.) M 20.—, geb. M 25.—.

Seiter, P. Emil C. S. Sp., Die Absolutions- u. Dispensvollmachten der Seelsorger u. Beichtväter nach dem C. I. C. 2. Aufl. kl. 8° (90 u. 4 S.) Knechtsteden (Rhld.) 1921, Missionshaus. M 6.—.

Seitz, Dr. Anton, Mohammeds Religionsstiftung. gr. 8° (32 S.) Paderborn 1921, Schöningh. M 4.50.

Söderblom, D. Nathan, Kompendium der Religionsgeschichte. 5. Aufl. 8° (XII u. 557 S.) Berlin-Schöneberg 1920, Theophil Biller.

Stingeder, Franz, Das Gesetz der zwei Tafeln. Predigten über die zehn Gebote Gottes. 3. Aufl. 8° (192 S.) Linz a. D. 1921, Kathol. Preßverein. K 80.—.

Stolberg, Ausgewählte Schriften und Gedichte von Fried. Leopold Grafen zu Stolberg. Herausgeg. von Dr. *O. Hellinghaus*. (Sammlung von Zeit- und Lebensbildern 26. Band.) 8° (116 S.) M. Gladbach 1921, Volksverein. M 12.—.

Studien, Franziskanische. Beiheft 6: Wilhelm v. Rubruk, ein Weltreisender aus dem Franziskanerorden und seine Sendung in das Land der Tataren, von P. Dr. *Achatius Batton O. F. M.* 8° (XII u. 78 S.) Münster i. W. 1921, Aschendorff. M 9.—.

Tominec, P. Angelicus O. F. M., Die Vorherbestimmung der Menschwerdung Christi nach Matthäus von Aquasparta. 8° (35 S.) Mostar 1920, Hrvatska tiskara F. P.

Vlaming, Th. M., Praelectiones Iuris Matrimonii ad normam C. I. C. Edit. 3. Tom. II. 8° (431 p.) Bossum in Holland 1921. AG. vorm. Paul Brand. Fl 5.—.

Weber, Dr. Simon, Gedächtnisrede auf Weihbischof Dr. Friedrich Justus Knecht. kl. 8° (24 S.) Freiburg 1921, Herder. M 2.—.

Wittig, Dr. Joseph, s. *Rauschen*.

Zeitfragen, Biblische. Herausg. v. *P. Heinisch* u. *J. Nikel*. Münster i. W., Aschendorff. 9. Folge, Heft 10/11: *Heinisch*, Dr. Paul, Personifikationen u. Hypostasen im A. T. u. im alten Orient (60 S.). M 4.60. — 10. Folge, Heft 1/3: *Nikel*, Dr. Joh., Die Pentateuchfrage. 1921. (84 S.) M 6.—.

Zoozmann, Richard, Dante, die Göttliche Komödie, übertragen von Z. Mit Einführungen u. Anmerkungen von *Constantin Sauter*. 3. u. 4. Aufl. 12° (IX u. 694 S.) Freiburg 1921, Herder M 31.—; geb. M 38.—.

Abhandlungen

Die kirchliche Vermittlung der Sündenvergebung nach Augustinus

Von Dr. Bernhard Poschmann, Professor der Theologie in Braunsberg

(III. Artikel)

5. Nichtausgeglichene Schwierigkeiten

Nach den bisherigen Ausführungen hat Augustinus der kirchlichen Buße zweifellos eine sakramentale Wirkung beigelegt; er hat dieser Wirkung auch den vollen Inhalt im Sinne der Tradition gelassen, indem das priesterliche Lösen, wenn auch nur indirekt, so doch immerhin effektiv die eigentliche Vergebung der Sünde, nicht etwa bloß den Nachlaß der Strafe herbeiführt. Er hat das Bußsakrament praktisch gehandhabt, aber er hat ebensowenig wie die anderen Väter eine Theorie des Bußsakraments aufgestellt, welche die Bedeutung des subjektiven und des sakramentalen Faktors nach jeder Richtung hin geklärt hätte. Bei diesem Mangel einer systematischen Betrachtung ist es begreiflich, daß trotz der klarsten Zeugnisse, die er für die Substanz des Bußsakraments bietet, seine Bußlehre im einzelnen noch manche Unvollkommenheiten und Schwierigkeiten aufweist, manche Fragen ungelöst läßt, und zwar nicht nur solche von theoretischer, sondern auch von praktischer Bedeutung. Jedenfalls ist an der Bußlehre des Kirchenlehrers von Hippo, die sich im wesentlichen darauf beschränkt, die Erfordernisse einer gültigen Buße auf die Anordnung Christi zurückzuführen,

bis zu dem System des Bußsakraments, wie es Thomas von Aquin entwickelt, noch ein weiter Weg.

Eine erste Schwierigkeit ergibt sich aus der Frage nach dem Objekt der sakramentalen Buße. Nach dem Kirchenvater sind ihr unterworfen die „peccata gravia", die die Exkommunikation zur Folge haben (De fid. et op. 26,48), im Gegensatz zu den peccata quotidiana, die durch Gebet und Almosen gesühnt werden. Diese peccata quotidiana sind nicht nur nicht pflichtmäßiger Gegenstand der sakramentalen Buße, sondern kommen für sie auch gar nicht in Betracht. Denn die sakramentale Wirkung des kirchlichen Lösens ist wesentlich die Aufhebung der Exkommunikation und die Eingliederung in die gnadenspendende Gemeinschaft der Kirche. Das Lösen setzt also die Exkommunikation des Sünders voraus, hat mithin bei geringeren Sünden, die keine Trennung vom Leibe Christi herbeiführen, keinen Platz[1]). Für die Tilgung der leichteren Sünden kann das „Sakrament" der Buße so lange nicht in Anspruch genommen werden, als das Lösen nicht als direkte „Lossprechung" von der Sünde, sondern als Wiederaufnahme in die Kirche zu bewerten ist[2]).

[1]) Daß Augustinus das „Lösen" wesentlich unter diesem Gesichtspunkt der Rekonziliation auffaßt, zeigen die früheren Ausführungen zur Genüge. Die Verursachung der Exkommunikation ist ihm geradezu das Unterscheidungsmerkmal der peccata gravia von den peccata quotidiana. Vgl. de fide et op. 26,48; De symb. ad catech. 15: Nolite ea committere, pro quibus necesse est, ut a Christi corpore separemini; Enchir. 17: In actione autem paenitentiae, ubi tale commissum est, ut is, qui commisit, a Christi etiam corpore separetur; ähnlich serm. 351,7; 352,8.

[2]) Augustinus hat die Bedeutung der Kirchengemeinschaft besonders nachdrücklich hervorgehoben, sie zumal durch seine originelle Lehre von der sündenvergebenden Gewalt der sancti in ein neues Licht gestellt, aber im allgemeinen war der Gedanke Gemeingut der ganzen alten Kirche. Die wesentlich auf der Exkommunikation beruhende Bußpraxis setzt ihn notwendig voraus. Schon die Bezeichnungen reconciliatio, pax, communicatio für die Wirkung der kirchlichen Lösetätigkeit zeigen, daß das Schwergewicht auf die Wiedererlangung der kirchlichen Gemeinschaft gelegt wird. Eine klare Bestätigung bietet vor allem die Bußlehre Cyprians. Vgl. *Poschmann*, ZkTh 37 (1913) 250 f.

Welches sind nun aber die peccata gravia, die den Ausschluß aus der Kirche nach sich ziehen und nur durch die kirchlichen Schlüssel gelöst werden können? Augustinus kennzeichnet sie einmal näher als „Bosheitssünden“ im Gegensatz zu den Sünden der „Unwissenheit“ und „Schwachheit“[1]). Indes so wertvoll diese Unterscheidung ist zum Verständnis des Wesens der schweren Sünde, so ist sie praktisch doch schwer zu handhaben; die Grenze zwischen Schwachheit und Bosheit ist im einzelnen Falle schwer zu ziehen. Bei strenger Durchführung der Unterscheidung müßte zudem nicht sowohl die objektive Tat als vielmehr die subjektive Gesinnung, aus der sie hervorgegangen ist, maßgebend sein für die Verpflichtung zur paenitentia luctuosa, da ja auch die materiell schwerste Sünde aus Schwäche begangen sein kann. Das widerspräche aber der ganzen kanonischen Bußdisziplin, die für die einzelnen Vergehen eine bestimmte Bußzeit festgesetzt hatte. Augustinus erkennt die Berechtigung dieser Disziplin ausdrücklich an (Enchir. 17), wenn er auch auf möglichste Berücksichtigung der subjektiven Disposition des Büßers dringt — non tam consideranda est mensura temporis quam doloris (Ebd.). Tatsächlich sucht er denn auch nach einem objektiven Maßstab für die Unterscheidung der schweren und leichten Sünden und findet ihn in der Hl. Schrift: Quae sint autem levia, quae gravia peccata, non humano, sed divino sunt pensanda iudicio (Ebd. 21). Mit fast übertriebener Ängstlichkeit befolgt er diesen Grundsatz, indem er sich mitunter an den Wortlaut der Schrift klammert, wo wir von vornherein zu einer Deutung im weiteren Sinne geneigt sind[2]).

[1]) De div. quaest. 83,26: Alia sunt peccata infirmitatis, alia imperitiae, alia malitiae . . . quisquis novit, quid sit bonitas Dei, potest existimare, quibus peccatis certa poena debeatur et hic et in futuro saeculo. — Vgl. darüber die treffende Ausführung bei *Adam*, Die kirchl. Sündenvergebung nach dem hl. Augustin. Paderborn 1914, 22 ff.

[2]) Vgl. Enchir. 21: Sunt autem quaedam, quae levissima putarentur, nisi in scripturis demonstrarentur opinione graviora. Quis enim dicentem fratri suo „Fatue“, reum gehennae putaret, nisi Veritas diceret?

Zur Feststellung, welche Sünden zu den schweren gerechnet werden müssen, dienen vor allem die Lasterkataloge des hl. Paulus (1 Kor 6,9 ff, Gal 5,19). Mit Berufung auf sie erklärt er sich ausdrücklich gegen die von einigen vertretene Meinung, als ob nur die drei sogenannten Kapitalsünden vom Reiche Gottes ausschließen (Speculum, de libro act. apost.). In serm. 351,7 stellt er als Objekt der kirchlichen Buße allgemein die Sünden gegen den Dekalog hin, von denen das Wort des Apostels gelte: qui talia agunt, regnum Dei non possidebunt. Die Aufzählung der einzelnen schweren Sünden, die er an den verschiedensten Stellen gibt, bestätigt im allgemeinen diesen Grundsatz, allerdings, wie noch gezeigt werden soll, nicht ausnahmslos.

Wie *Adam* indes mit Recht feststellt (25), ist diese augustinische Bußpraxis noch nicht ohne weiteres als die unwidersprochene Praxis der ganzen Kirche anzusehen. Wenn der Kirchenvater in dem Speculum sich veranlaßt fühlt, gegen die Beschränkung der Buße auf die drei Kapitalsünden Stellung zu nehmen, so zeigt er damit, daß diese Auffassung auch noch zu seiner Zeit ihre Vertreter hatte. Noch klarer geht dies hervor aus einer Bemerkung in De fid. et op. 34, wo er die Meinung nebenher berührt, ohne näher darauf einzugehen, qualis sit eorum ista sententia et utrum corrigenda an approbanda; es genügt ihm dort zu seinem Zweck die Betonung, daß der Ehebruch, um den es sich handelt, als eine der Kapitalsünden anerkanntermaßen nur durch die kirchliche Buße gesühnt werden kann. Jedenfalls läßt er damit erkennen, daß es Kreise gab, die seine Ansicht über die Ausdehnung der paenitentia nicht teilten und daß keine volle Klärung in der Frage herrschte (*Adam*, ebd.). Zu weit scheint mir aber Adams Ansicht zu gehen, als ob die Beschränkung auf die drei Kapitalsünden der gemeinchristlichen Auffassung der damaligen Zeit entsprochen hätte. Allerdings hebt der Kirchenvater, um die Notwendigkeit der Buße zu exemplifizieren, mit Vorliebe die Sünden der Trias hervor. Aber das erklärt sich einmal daraus, daß bei ihnen im Gegensatz zu andern

Sünden die Verpflichtung zur Kirchenbuße allgemein anerkannt war, sodann daraus, daß es tatsächlich die schlimmsten Sünden im Leben der Christen sind, vor denen sie besonders gewarnt werden mußten. Jedenfalls ist es noch kein Beweis dafür, daß jene Meinung die populäre Anschauung überhaupt dargestellt hätte. Sicher ist, daß schon von altersher die Buße über die Sündentrias hinaus ausgedehnt wurde. Schon *Tertullian* und *Cyprian* bezeugen es[1]). *Gregor* der Wundertäter erklärt den Raub und überhaupt die Aneignung fremden Gutes als Gegenstand der Kirchenbuße (Ep. canonica can. 2 MG 10,1025), *Basilius* den Diebstahl, den Meineid, die Grabschändung (Ep. 217. Amphilochius de canonibus can. 61. 64. 66 MG 32,800), *Gregor von Nyssa* ebenfalls den Diebstahl und den Gräberraub (Ep. can. MG 45,233), *Ambrosius* die Unmäßigkeit (De Elia et ieiunio 22,81. 83); das Konzil von Elvira bedroht u. a. mit Exkommunikation Eltern, die die Sponsalien ihrer Kinder brechen (can. 54), Leute, die falsches Zeugnis ablegen (can. 74), die um Geld Würfel spielen (can. 79), die drei Sonntage nicht zur Kirche kommen (can. 21. *Mansi,* Concilia II, 5 ff). Auf Grund dieser Tatsachen geht es nicht an, bloß die drei Kapitalsünden als die kanonischen Vergehen schlechthin zu betrachten. Augustinus hat daher mit seiner Forderung der Kirchenbuße für alle Sünden gegen den Dekalog keineswegs etwas Neues gebracht, sondern hat nur die schon bestehende strengere Praxis gegenüber einer laxeren Auffassung mit seiner Autorität befestigt und durch seine vertiefte sittliche Be-

---

[1]) Vgl. *Poschmann,* Die Sichtbarkeit der Kirche nach der Lehre des hl. Cyprian. Paderborn 1908, 143 f., *Kirsch,* Zur Geschichte der kath. Beichte. Würzburg 1902, 53 ff. Dieser stellt fest (55): „Der terminus technicus ‚Kapital'- oder ‚Todsünde' hatte schon in der alten Kirche den engen Rahmen der Dreizahl verlassen; er fand Ausdehnung auf alle Sünden, welche Kirchenbuße zur Folge hatten". Bezeichnend ist dabei, daß man die andern Sünden nur als besondere Arten der Kapitalsünden hinzustellen suchte: Die Habsucht ist „die zweite Art des Götzendienstes" (*Gregor von Nyssa*, Ep. can. MG 45, 232 D), die Verleumdung, die die Exkommunikation des Verleumdeten zur Folge hat, ist dem Morde gleichzuachten (Didascalia 43,1).

urteilung der Sünde dem weiter gefaßten Sündenkatalog eine tiefere innere Begründung gegeben[1]). Im übrigen läßt er nicht undeutlich durchblicken, daß er sich in seiner Bußpraxis nach der Regel der Kirche richtet. Eine solche Regel wird vorausgesetzt, wenn er im Gegensatz zu der rein persönlichen Buße für die peccata quotidiana die andere Art der Buße kennzeichnet als notwendig für solche Sünden, die die Exkommunikation herbeiführen, und zwar in Wendungen folgender Art: „ubi tale commissum est, ut is, qui commisit, a Christi etiam corpore separetur" (Enchir. 17) oder „si post baptismum ita peccaverint, ut excommunicari et postea reconciliari mereantur" (Ep. 265,8), oder „nolite ea committere, pro quibus necesse est, ut a Christi corpore separemini" (De symb. ad catech. 15). Die Ausdrucksweise scheint mir nur erklärlich, wenn ein festes, bekanntes Gesetz besteht, nach dem bestimmte Sünden der paenitentia luctuosa unterworfen sind. Offenbar in demselben Sinne, nur noch deutlicher heißt es Enchir. 2,2: „ipsa paenitentia, quando digna causa est secundum morem ecclesiae, cur agatur". Damit wird die kirchliche Sitte direkt als Norm für die Forderung der Kirchenbuße hingestellt. Wenn also die augustinische Praxis auch noch nicht allgemein widerspruchslos anerkannt war, so wird sie doch schon die Regel gewesen sein.

Der Kirchenvater führt indes, wie schon angedeutet wurde, den Grundsatz, daß alle todbringenden Sünden des Dekalogs und der apostolischen Sündenverzeichnisse bußpflichtig sind, nicht ausnahmslos durch, sondern läßt gewisse Kategorien von Sünden auf außersakramentalem Wege getilgt werden.

---

[1]) Wie auch andere Väter gegen die unberechtigte Verengung des Todsündenbegriffs eiferten, zeigt z. B. *Chrysostomus*, In Matth hom. 41,4. MG 57,450: „Nenne mir nicht nur Unzucht und Ehebruch und andere offenkundige Verbrechen, die von allen als solche anerkannt werden, sondern auch hinterlistige Anschläge, falsche Anzeigen, Schmähreden, eitle Ruhmsucht, Neid u. a. dgl." Alle diese Sünden und noch eine Reihe anderer werden als die Hölle verdienend bezeichnet.

Das trifft zunächst zu für die Gedankensünden (S. *Adam* 19 f). Unreine Gedanken führen wie die unreinen Werke den Tod der Seele herbei, wenn auch noch nicht in demselben Grade. Augustinus erläutert das an den Totenerweckungen der Tochter des Jairus und des Jünglings von Naim; jene lag nur „intus", d. i. im Hause tot, dieser wurde bereits hinausgetragen. So gibt es seelisch Tote, die ihre Sünden intus in corde habent, in facto nondum habent (Serm. 98,5). Solch ein Toter ist, wer ein fremdes Weib mit Begierde anblickt. Eine derartige Todsünde aber, die kaum zu vermeiden sei und deswegen zu den peccata quotidiana gerechnet wird, kann ebenso wie die peccata levia durch die täglichen Bußmittel des Gebets und des Almosens geheilt werden. Homines in se experiuntur: facta est ista resurrectio animae mortuae intus inter latebras conscientiae tamquam inter domesticos parietes (Ebd.). „Es leidet somit keinen Zweifel, daß Augustin unzüchtige Begierden zwar als Todsünden betrachtet, aber dem für die peccata quotidiana bestehenden Tilgungsmittel zuweist. Insofern ist der Kreis der peccata quotidiana weiter als jener der peccata minuta, venialia, wenn er sich auch der Art der Tilgung nach mit ihnen deckt" (*Adam* 20). Ähnlich liegt die Sache jedenfalls bei andern Gedankensünden, wie Eifersucht, Neid. Auch sie schließen nach Paulus vom Gottesreich aus, aber sicher hat sie Augustinus nicht der Bußpflicht unterworfen.

Wird hier die Grenze zwischen schweren und leichten Sünden verwischt, indem gewisse ihrer Wirkung nach tödliche Sünden in bezug auf ihre Vergebung mit den leichten Sünden auf eine Stufe gestellt werden, so wird noch in einer anderen Hinsicht die Unterscheidung der beiden Sündenarten verdunkelt durch die Lehre, daß kleine Sünden, wenn sie in großer Zahl begangen werden, die Wirkung der Todsünde haben und wie diese die ewige Strafe nach sich ziehen. Augustinus spricht diesen Satz mit aller Klarheit an den verschiedensten Stellen aus, so daß ein Zweifel daran ausgeschlossen ist[1]).

---

[1]) S. *Hünermann*, Die Bußlehre des hl. Augustinus, Pader-

Mit dieser Auffassung trägt er zunächst einen Widerspruch in seine Sündenlehre hinein, die sonst in aller Klarheit läßliche Sünden und Todsünden als sittliche Handlungen und Zustände verschiedener Art hinstellt[1]). Was dann die Vergebung dieser zur Schwere einer Todsünde summierten läßlichen Sünden angeht, so sind auch sie selbstverständlich trotz ihrer tödlichen Wirkung nicht der Kirchenbuße unterworfen, sondern bleiben peccata quotidiana, die durch die gewöhnlichen Bußmittel des Gebets und des Almosens gesühnt werden.

Gegenstand der Kirchenbuße sind ferner nicht die Sünden gegen den Nächsten, auch wenn sie tödlichen Charakter haben. Sie werden getilgt „quibusdam correptionum medicamentis" (De fid. et op. 26,48), d. i. durch die im Geist der Versöhnung geübte und angenommene brüderliche Zurechtweisung[2]). Ausdrücklich hebt Augustinus hervor, daß diese Sünde gegen den Nächsten nicht etwa deswegen für gering anzusehen sei, weil ihre Heilung so leicht wäre. Cito fecisti mortiferam rem, sed remedium cito invenisti (Serm. 82,4) . . . Ecce ille reatus gehennae quam cito solutus est. Nondum reconciliatus eras gehennae reus: reconciliatus securus offers munus tuum (Ebd. 5).

---

born 1914, 13 f. Hier sind die in Frage kommenden Texte zusammengestellt. Vgl. *Mausbach* I 240; er betont zwar die Möglichkeit, daß der Kirchenvater nur an die die Todsünde „vorbereitende, psychologische Wirkung der häufigen läßlichen Sünde" gedacht haben könnte, gibt aber zu, daß eine Andeutung, die auf diesen Sinn schließen ließe, an den in Frage kommenden Texten vollständig fehlt.

[1]) „Dort handelt es sich um ein Mehr oder Minder der caritas, des sittlichen Lebens in Gott; hier, bei der schweren Sünde, herrscht der sittliche Tod, caritas nulla est . . . Und wenn eine läßliche Sünde die ‚Heiligkeit' des Getauften nicht aufhebt, wie kann die bloße Erhöhung der Zahl diese Wirkung haben? Es scheint in der Tat bei solchen Äußerungen eine Übertragung quantitativer Verhältnisse aus der Natur (Schwerkraft) auf das Sittliche vorzuliegen". *Mausbach* ebd.

[2]) Den näheren Nachweis habe ich in der Abhandlung „Hat Augustinus die Privatbuße eingeführt?" (Vorlesungsverzeichnis 10 f.) erbracht.

Diese beiden Ausnahmen von dem Gesetz, daß die Todsünden der kirchlichen Schlüsselgewalt unterstehen, sind übrigens wieder nicht eine Besonderheit der augustinischen Bußlehre, sondern entsprechen der allgemeinen Praxis der Kirche, ein neuer Beweis dafür, wie sich der Kirchenvater an die Tradition anschließt. Bezüglich der Sünden gegen den Nächsten habe ich schon in meiner früheren Abhandlung (Vorlesungsverzeichnis 13) darauf hingewiesen, daß die leichte Art ihrer Vergebung nur die Anwendung des uralten, wohl auf einseitige Schrifterklärung zurückzuführenden Grundsatzes ist, wonach „die Sünden gegen den Menschen" im Gegensatz zu „den Sünden gegen Gott" vergebbar sind, indem jene von dem Beleidigten einfachhin erlassen werden könnten, diese dagegen abgebüßt werden müßten. Was die Gedankensünden angeht, so scheinen zwar *Cyprian* und *Pacian* für ihre Gleichstellung mit den Tatsünden auch in bezug auf die Bußpflicht zu sprechen. Aber sicher ist die dahingehende Deutung nicht[1]. Jedenfalls finden wir nirgends eine kanonische Bestimmung, die die Gedankensünden in die Kirchenbuße einbezieht, was uns bei der Öffentlichkeit und dem stark kirchenpolizeilichen Charakter des Bußverfahrens auch begreiflich erscheinen muß.

---

[1]) Vgl. *Kirsch* a. a. O. S. 50 ff. — Der Stelle bei *Cyprian*, De laps. 28, die ich in meiner Schrift „Die Sichtbarkeit der Kirche" (144 f) auch so erklärt habe, wird man allenfalls auch durch die Annahme eines freiwilligen, nicht pflichtmäßigen Bekenntnisses gerecht. De laps. 27 hat die libellatici im Auge, die nicht bloße Gedankensünder waren; der Satz „mentes voluntatesque conceptas in ipsis adhuc clausi pectoris latebris intuetur" will nur sagen, daß Gott das Tun des Menschen nach seiner Gesinnung und seinen Absichten beurteilt und sich durch Schliche, wie sie die libellatici angewandt hatten, nicht täuschen läßt. In der Auslassung *Pacians* (Paraenesis ad paenit. 4 u. 5) wird direkt nur die Gedankensünde, nämlich „das unerlaubte Verlangen, das über das eheliche Recht hinausgeht", als des ewigen Todes schuldig hingestellt, ebenso wie es bei Augustinus geschieht. Die sich anschließende Mahnung, nicht aus falscher Scham das Bekenntnis zu unterlassen, gilt nicht mehr speziell den Gedankensündern, sondern den Sündern überhaupt.

In die grundsätzliche Auffassung, die Augustinus von der Bedeutung und Wirksamkeit der kirchlichen Buße hat, fügt sich aber die Behandlung der beiden Sündenkategorien nicht ein. Wenn die Sünden tödlichen Charakter haben und vom Reiche Gottes ausschließen ebenso wie die übrigen schweren Sünden, dann müßte auch der Entsündigungsprozeß derselbe sein. Wenn bei den andern Sünden die Unterwerfung unter die Schlüsselgewalt unerläßlich ist und nur durch die Wiederaufnahme in die äußere Kirchengemeinschaft die lebenspendende Verbindung mit dem Leibe Christi erreicht werden kann, dann ist nicht einzusehen, warum hier die Schlüsselgewalt ausgeschaltet werden darf. Maßgebend für diese unterschiedliche Behandlung konnten keine inneren Gründe, sondern nur die der kirchlichen Praxis zugrunde liegende Tradition sein, deren disparate Bestandteile innerlich auszugleichen der theologischen Spekulation noch nicht gelungen war[1]).

Eine andere Vorstellung, die sich nicht in den Rahmen seiner Bußlehre einfügen läßt, liegt in der Lehre des Kirchenvaters, daß gewisse schwere Sünden, d. h. solche, die an sich vom Leben ausschließen, noch in jener Welt vergeben werden könnten. Die Meinung, nach der noch eine Verzeihung im Jenseits zu erwarten wäre, muß zu seiner Zeit in vielen Kreisen vertreten ge-

[1]) Das Gesagte gilt, wenn wir die altchristliche Bußdisziplin überhaupt ins Auge fassen, natürlich auch in bezug auf jede andere schwere Sünde, die in den Bußkanon der einzelnen Kirchen nicht aufgenommen war. Daß man den Widerspruch auch selbst empfunden hat, zeigt eine Bemerkung *Gregors von Nyssa* über die Habsucht. Obwohl diese Sünde nach Eph 5,5 Götzendienst sei, wäre sie unerklärlicherweise von den Vätern übergangen und mit keiner Heilung bedacht worden. Nur Diebstahl, Gräberraub und Sakrileg fielen unter die kanonischen Vergehen, wenngleich in der Schrift auch Wucher und Zinsnehmen verboten seien. Die persönliche Beurteilung, fügt er hinzu, könne aber nicht die Autorität eines Kanons begründen, und deswegen wären solche Sünden, die nicht mit kanonischen Strafen belegt sind, auf andere Weise zu heilen. Nach seiner Meinung genügt dafür die öffentliche Predigt (die sie zur privaten Buße bewegt). Ep. can. MG 45,233.

wesen sein, und zwar nicht nur bei Häretikern, sondern auch innerhalb der Kirche. Nur so erklärt es sich, daß er zehn ganze Kapitel in dem 21. Buche des Gottesstaates (Kap, 17—27) dazu verwendet, die verschiedenen dahingehenden Ansichten zu erörtern. Im allgemeinen weist er sie als dem christlichen Glauben widersprechend entschieden zurück. Es sind die origenistische Lehre von der endgültigen Begnadigung sämtlicher Geschöpfe mit Einschluß des Teufels, ferner die Meinung, daß alle Menschen auf Grund der Fürbitte der Heiligen am jüngsten Tage gerettet würden, oder daß alle Getauften einschließlich der Häretiker oder wenigstens alle Katholiken wegen ihrer Teilnahme am Leibe Christi der endgültigen Verdammung entgingen, auch wenn sie nach einem schlechten Leben ohne Bekehrung gestorben wären, endlich daß die während eines lasterhaften und unbußfertigen Lebens geübte Barmherzigkeit vor der Verdammnis schütze. Aber daß überhaupt noch eine Vergebung in jener Welt stattfinde, steht auch für ihn fest. Das verbürgt ihm das Wort des Herrn: Neque enim de quibusdam veraciter diceretur, quod non eis remittatur neque in hoc saeculo neque in futuro (Mt 12,32), nisi essent, quibus, etsi non in isto, tamen remittitur in futuro (De civ. Dei 21,24, 2). Daß es sich dabei um die Befreiung von der ewigen Strafe handelt, sagt er unmittelbar vorher: facta resurrectione mortuorum non deerunt, quibus post poenas, quas patiuntur spiritus mortuorum, impertiatur misericordia, ut in ignem non mittantur aeternum[1]).

Was für Sünden kommen für die Vergebung im Jenseits in Frage? Augustinus erklärt, daß er trotz reiflichen Nachdenkens eine bestimmte Antwort nicht zu geben vermöge: difficillimum est invenire, periculosissimum definire (De civ. Dei 21,27, 5)[2]). Vielleicht sei uns die Kenntnis

[1]) Vgl. Contr. Jul. Pel. 6,45: Et peccata quidem nulla remittuntur in regno; sed si nulla remitterentur in iudicio illo novissimo, puto, quod Dominus non dixerit de quodam peccato: Non remittetur neque in hoc saeculo neque in futuro.

[2]) *Adam* bemängelt mit Unrecht, daß *Hünermann* (a. a. O. 12) die in Rede stehenden Sünden als „schwere" bezeichnet, wo Augustinus

gerade deswegen vorenthalten, damit wir nicht in der Hoffnung auf Verzeihung noch in jener Welt in unserem sittlichen Eifer erlahmten. Jedenfalls könnte es sich nur um solche Menschen handeln, deren irdisches Leben einerseits nicht so schlecht gewesen sei, daß sie einer solchen Barmherzigkeit nicht würdig wären, anderseits aber auch nicht so gut, daß sie ihrer nicht bedürften. In keinem Falle dürfte ein lasterhafter Mensch, der ohne Buße aus dieser Welt schiede, mit der Möglichkeit einer dortigen Vergebung rechnen (Ebd. 21,24, 2; vgl. Enchir. 29). Nach diesen Bemerkungen zu urteilen, dürfte der Kirchenvater wohl nicht in erster Linie an bestimmte Sündenspezies denken, die ihrer Natur nach eher Verzeihung verdienten als andere, sondern vielmehr die gesamte sittliche Lebensführung als Maßstab der Würdigkeit ansehen. Est quidam vitae modus nec tam malae .. nec tam bonae .. (Ebd. 21,27, 5).

Als Grund, woraufhin Gott noch im Jenseits Sünden vergeben kann, erscheint zunächst allgemein die christliche Fürbitte, der Heiligen sowohl wie der Gläubigen auf Erden. Gerade dem Gebet der Kirche und der Gläubigen schreibt er an der vorhin herbeigezogenen Stelle die Kraft zu, solchen Menschen, die weder ganz gut noch ganz schlecht sind, Barmherzigkeit zu erflehen, „ut in ignem non mittantur aeternum". Vor allem aber wird dem Gebet heiliger Freunde, die sich der Sünder zu Lebzeiten durch Almosen verpflichtet hat, eine starke Interzessionskraft beigelegt gemäß der Mahnung des Herrn: Facite vobis amicos de mammona iniquitatis, ut et ipsi recipiant vos in tabernacula aeterna (Lk 16,9. De civ. De 21,27). Natürlich könnten diese Gerechten ihre Wohltäter nicht aus eigener Kraft gleichsam zum Entgelt für ihre Guttaten aufnehmen, wohl aber auf Grund der Verheißung

---

in ihnen eine besondere neue Klasse von Sünden sehe, „eine Art Mittelding von schweren und läßlichen Sünden" (Theol. Revue 1915, 70). Jedenfalls sind es schwere Sünden nach dem heutigen theologischen Sprachgebrauch, insofern sie die ewige Strafe nach sich ziehen; aber auch Augustinus redet an der genannten Stelle direkt von ihnen als delicta.

und mit der Erlaubnis dessen, der ihnen vorher den Rat gegeben hätte, sich Freunde zu machen (Quaest. evang. 2 q. 38,3)[1]). — Wann diese „Aufnahme“ eintritt, ob sofort nach diesem Leben oder erst beim letzten Gericht „non minima quaestio est (Quaest. evang. l. c.). Sicher ist nur, daß die Entscheidung des Gerichts endgültig ist und daß kein zur Hölle Verdammter noch einmal befreit werden kann (De civ. Dei 21,27, 6)[2]).

Es liegt auf der Hand, daß dieser Glaube an die Möglichkeit eines Sündennachlasses, auch wenn er für das praktische Bußverfahren wegen der Unbestimmtheit der in Frage kommenden Sünden ohne Einfluß war, für die theoretische Beurteilung der augustinischen Bußlehre von wesentlicher Bedeutung ist. Er steht nicht nur wie die vorhin besprochene Praxis bezüglich der tödlichen Gedankensünden und der Sünden gegen die Nächstenliebe in Widerspruch zu der Lehre von der kirchlichen Schlüsselgewalt, sondern durchbricht auch den die ganze seelsorgliche Tätigkeit der Kirche beherrschenden Grundsatz, daß die sittliche Zuständlichkeit des Menschen beim Tode für sein ewiges

---

[1]) Nach De civ. Dei 21,27, 6 könnte es scheinen, als ob auch das eigene Gebet des Menschen ihm noch im Jenseits Verzeihung erwirken könnte: Verum ista liberatio, quae fit suis quibusque orationibus sive intercedentibus sanctis, id agit, ut in ignem quisque non mittatur aeternum. Aber dagegen spricht, daß der Kirchenvater diese Möglichkeit weiter gar nicht erörtert, so eingehend er sich mit allen anderen in Frage kommenden Meinungen befaßt; auch in seinen anderen Schriften findet sich meines Wissens kein Anhaltspunkt dafür. Der Codex e liest denn auch nicht orationibus, sondern operationibus (Vgl. Corp. Script. E. L. 40,580), und diese Lesart dürfte die richtige sein. Augustinus sagt dann zusammenfassend noch einmal, daß die Vergebung erfolgt entweder auf Grund der eigenen guten Werke (d. h. solcher Werke, durch die sich der Mensch Freunde im Himmel verschafft hat) oder auf die Fürsprache der Heiligen hin.

[2]) Höchstens könnte man noch daran denken, daß Gott die Strafen in seiner Barmherzigkeit etwas mildert: ut poenas mitiores quam merita sunt eorum levioresque patiantur . . . Quod quidem non ideo confirmo, quoniam non resisto (Ebd. 21,24, 3). Vgl. Enchir. 29: Die Suffragien für die Verstorbenen aut ad hoc prosunt, ut sit plena remissio aut certe ut tolerabilior fiat ipsa damnatio.

Geschick entscheidend ist. Wenn der Kirchenvater auch die gänzlich Unbußfertigen von der Möglichkeit einer jenseitigen Verzeihung ausschließt, so läßt er immerhin Raum für die Begnadigung solcher, qui non sunt his moribus praediti, ut eis liberandis sine suffragio sanctorum sua possit vita sufficere (De civ. Dei 21,27,5), deren delicta noch nicht durch eine Änderung der sittlichen Lebensführung beseitigt sind (delicta, pro quibus etiam permanentibus nec provectu vitae melioris absumtis intercessio sit inquirenda. Ebd.). Es ist mithin denkbar, daß Sünder „gebunden", d. i. ohne innere Lebensgemeinschaft mit der Kirche ins Jenseits hinübergehen und dort noch gelöst werden. — Die Bußlehre ist, wie leicht ersichtlich, in weitem Maße abhängig von der Eschatologie. Ungeklärte Vorstellungen auf diesem Gebiet müssen ihre Schatten auch auf jenes werfen. Solange man die Entscheidung über das Los des einzelnen Menschen dem jüngsten Gericht vorbehält, solange können die Vorstellungen über die kirchliche Sündenvergebung nicht mit der dogmatischen kirchlichen Bußlehre übereinstimmen. Augustinus hat nun zwar gerade auch die Entwicklung der Eschatologie im Sinn der später fixierten kirchlichen Lehre entscheidend beeinflußt; auch in der vorliegenden Frage neigt er, wie die Ausführungen im Gottesstaat unschwer erkennen lassen, grundsätzlich zu der späteren kirchlichen Auffassung. Was ihn bestimmt, tatsächlich sich doch für die andere Meinung zu entscheiden, ist auch hier lediglich das Gewicht vereinzelter Schrifttexte, über die er nicht hinwegkommen kann; angesichts der Autorität des Gotteswortes müssen bei ihm grundsätzlich alle auf menschlichem Erkennen fußenden theologischen Theorien zurücktreten[1]).

---

[1]) Die Vorstellung von der Möglichkeit einer Sündenvergebung noch im Jenseits wirft m. E. ein Licht auf die uns so befremdende rigoristische Praxis der Rekonziliationsverweigerung auf dem Sterbebette, wie sie in ältester Zeit wenigstens hier und da gegenüber den Kapitalsündern und das ganze christliche Altertum hindurch allgemein gegenüber den Rückfälligen gehandhabt wurde. Das Verfahren brauchte unter jener Voraussetzung nicht eine direkte Preisgabe des Sünders zur Verdammung in sich zu schließen; es war, mit Tertul-

6. Die Behandlung der Rückfälligen

Eine Tatsache, die für das Verständnis des altchristlichen Bußwesens von der größten Bedeutung ist und die uns mehr als alles andere den tiefgreifenden Unterschied zwischen der damaligen und der späteren Bußpraxis erkennen läßt, ist die im christlichen Altertum allgemein festgehaltene Lehre von der Unwiederholbarkeit der Buße. Dem „unum baptisma" ging parallel die una paenitentia[1]). Wer das zweite Gnadengeschenk der Buße nochmals verscherzt hatte, dem blieb die Kirche fortan verschlossen. Er war allein auf die private Buße vor Gott angewiesen.

Wann hat die Kirche mit dieser harten Praxis gebrochen? *Adam* schreibt Augustinus das Verdienst zu (151 ff). Der Kirchenvater hätte zwar ebenfalls festgehalten an der Unwiederholbarkeit der öffentlichen Buße, aber die von ihm eingeführte Privatbuße wäre ohne weiteres auch den rückfälligen Büßern zugute gekommen. Gerade die Anwendung auf die Rückfälligen hätte der Privatbuße eine so große, die öffentliche Buße überragende Bedeutung gegeben, indem jene noch hätte helfen können, wo diese versagte. „Im Grunde ward dadurch die öffentliche Kirchendisziplin in ihren Wurzeln angetastet. Wozu noch den gewaltigen, abschreckenden Apparat einer öffentlichen Sühneleistung, wenn die correptio secreta nicht bloß für alle singulären Fälle, sondern selbst

---

lian (De pudic. 22) zu sprechen, ein „Deo reservare". Während bei der regulären Buße das göttliche Gericht rechtsgültig von der Kirche antizipiert wurde (De civ. Dei 20,9, 2), hatten die Unglücklichen, die „gebunden" in jene Welt hinübergingen, noch die Entscheidung des göttlichen Richters zu erwarten. Diese Entscheidung konnte unter Umständen noch zu ihren Gunsten ausfallen, immerhin waren sie schon wegen der Ungewißheit viel schlimmer dran als die schon hier „Gelösten", so daß die Rekonziliation ihren unersetzlichen Wert behielt.

[1]) *Hermas*, Mand. 4,1, 8: servis Dei paenitentia una est. — *Tertullian*, De paenit. 7: Collocavit in vestibulo paenitentiam secundam..; sed iam semel, quia iam secundo; sed amplius nunquam, quia proxime frustra. — *Ambrosius*, De paenit. 2,10: sicut unum baptisma ita una paenitentia, quae tamen publice agitur.

für jene crimina nota genügte, welche durch die öffentliche Kirchenzucht nicht mehr zu erreichen waren?" (157).

Adams Meinung fällt natürlich mit seiner Theorie von der augustinischen Privatbuße, deren Unhaltbarkeit ich in meiner Indexabhandlung dargetan habe. Die von ihm für die Wiederholbarkeit der Buße beigebrachten Gründe sind anderseits auch nicht derart, daß sie etwa neue Argumente für die Privatbuße darstellten. Es sind mehr oder weniger Vermutungen, und gegen sie steht ein m. E. ein ganz unzweideutiges Zeugnis des Kirchenvaters, das gegenüber den bloßen Vermutungen ausschlaggebend ist. Wegen der Wichtigkeit des Textes und wegen der verschiedenen Deutung, die er gefunden hat, müssen wir näher auf ihn eingehen. Es ist ep. 153 (ad Macedonium).

Macedonius hat sich an den Kirchenvater gewandt mit der Frage, ob die Kirche mit ihrer Interzession für Verbrecher, die vom weltlichen Gericht verurteilt wären, nicht zu weit ginge. Es könne nicht Gottes Wille sein, daß uns jedwedes Verbrechen erlassen würde, da doch „a Domino peccata adeo prohibentur, ut ne paenitendi quidem copia post primam tribuatur" (Ep. 152,2). Augustinus antwortet, die Kirche bezwecke nicht die Straflosigkeit des Verbrechers, sie wolle ihm nur Gelegenheit zur Buße und Besserung geben, damit er nicht auf ewig verworfen werde. Gott verbiete nicht das Mitleid mit den Sündern, sondern gehe im Gegenteil in Barmherzigkeit und Langmut allen voran. Selbst in dem von *Macedonius* herangezogenen Beispiel der rückfälligen Sünder bewahrheite sich das. Trotz der Bosheit, die darin liegt, daß sie nach vollbrachter Buße, nach wiedererlangter Altargemeinschaft dasselbe oder gar noch Schlimmeres begehen, läßt Gott auch über sie seine Sonne aufgehen nec minus tribuit quam antea tribuebat, largissima munera vitae ac salutis. Et quamvis eis in ecclesia locus humillimae paenitentiae non concedatur, Deus tamen super eos suae patientiae non obliviscitur. Ex quorum numero si quis nobis dicat: Aut date mihi eundem iterum paenitendi locum aut desperatum me pronuntiate, ut faciam, quidquid libuerit . . . in scortis omnique luxuria . . .; aut

si me ab hac nequitia revocatis, dicite, utrum mihi aliquid prosit ad vitam futuram, si in ista vita inlecebrosissimae voluptatis blandimenta contempsero, si libidinum incitamenta frenavero, si ad castigandum corpus meum multa mihi etiam licita et concessa subtraxero, si me paenitendo vehementius quam primo excruciavero, si miserabilius ingemuero, si flevero uberius, si vixero melius, si pauperes sustentavero largius, si caritate, quae cooperit multitudinem peccatorum (1 Petr 8,4) flagravero ardentius, quis nostrum ita desipit, ut huic homini dicat: Nihil tibi ista proderunt in posterum; vade, saltem vitae huius suavitate perfruere? Avertat Deus tam immanem sacrilegamque dementiam! Quamvis ergo caute salubriterque provisum sit, ut locus illius humillimae paenitentiae semel in ecclesia concedatur, ne medicina vilis minus utilis esset aegrotis, quae tanto magis salubris erit, quanto minus contemptibilis fuerit; quis tamen audeat dicere Deo: Quare huic homini, qui post primam paenitentiam rursus se laqueis iniquitatis obstringit, adhuc iterum parcis? Quis audeat dicere erga istos non agi, quod Apostolus ait: Ignoras, quia patientia Dei ad paenitentiam te adducit? aut istis exceptis esse definitum, quod scriptum est: Beati omnes, qui confidunt in eum? . . . (Ep. 153,7).

Nach diesem Text ist es ganz ausgeschlossen, daß den Rückfälligen die private kirchliche Buße gewährt worden und nur die Wiederholung der öffentlichen Buße unstatthaft gewesen wäre. Zunächst hat *Macedonius* sicher nichts von der Möglichkeit einer solchen Privatbuße gewußt. Sonst könnte er nicht das kirchliche Gesetz, das nur eine einmalige Buße zuläßt, als Argument verwerten. Denn es kommt ihm darauf an zu zeigen, daß selbst Gott nicht so leicht mit der Verzeihung zur Hand ist. Das trifft aber nur zu, wenn die Wiederholung der Buße überhaupt, nicht bloß die Wiederholung der öffentlichen Buße ausgeschlossen ist. Der Ersatz der öffentlichen Buße durch die private, also der schwereren durch die leichtere, wäre doch eher ein Beweis für die Milde als für die Strenge Gottes. — Nun wäre es freilich denkbar, daß *Macedonius* als Laie

die erst neu begründete Praxis der Privatbuße noch nicht gekannt und sich einfach auf das bis dahin geltende kirchliche Gesetz berufen hätte. Aber dann müßten wir erwarten, daß Augustinus ihn in seiner Antwort aufgeklärt hätte. Der einfache Hinweis auf die jedem Sünder offenstehende geheime Buße hätte den Einwand des Macedonius glatt erledigt. Aber kein Wort davon; statt dessen eine lange, temperamentvolle Darlegung, daß Gott auch trotz der Verweigerung einer zweiten kirchlichen Buße dem rückfälligen Sünder die reichen Schätze seiner Gnade nicht vorenthält. Die ganze Ausführung ist nur zu verstehen von dem Grundgedanken aus: Gott ist in der Gewährung seiner Gnade an das kirchliche Bußgesetz, das an sich zu Recht besteht, nicht gebunden. Daher die zweimalige Gegenüberstellung: quamvis eis in ecclesia locus humillimae paenitentiae non concedatur ... Deus tamen super eos suae patientiae non obliviscitur, und das zweite Mal: quis tamen audeat dicere Deo? Er sieht sich also veranlaßt, Gott förmlich zu verteidigen wegen seiner Milde im Gegensatz zur Strenge des kirchlichen Bußgesetzes. Wie wäre das erklärlich, wenn er den Rückfälligen das so bequeme Mittel der geheimen Buße bereit gehalten hätte?

Vollends unverständlich bliebe der Verzweiflungsschrei, den Augustinus einem solchen unglücklichen Menschen in den Mund legt. Er stellt zunächst die Alternative: Entweder laßt mich zur Buße zu oder erklärt mein Schicksal für hoffnungslos, daß ich dann wenigstens noch das Laster genießen kann. Hätte er Gelegenheit, durch private kirchliche Buße Verzeihung zu erhalten, dann läge nicht der geringste Grund vor, unter Androhung vollständiger Verzweiflung die Gewährung der öffentlichen Buße zu verlangen; er könnte ja das Heil viel leichter haben. Zwar wehrt er sich auch so noch gegen die Verzweiflung, aber seine Hoffnung stützt sich nicht mehr auf die kirchliche Vergebung, sondern ausschließlich auf die Kraft der persönlichen Bußleistung, auf Selbstverleugnung, Reue Almosen, Liebe u. s. w. Nur auf diese persönliche Buße bezieht sich die Frage: dicite, utrum mihi aliquid prosit ad vitam futuram. Zu beachten ist auch diese allgemeine

Wendung: „ob es mir etwas nützt zum kommenden Leben"; er rechnet nicht mehr auf eine positive Bürgschaft der Verzeihung, sondern will nur Hoffnung haben, daß ihm sein Bußeifer überhaupt noch nützt für das andere Leben. Nicht von der Kirche, sondern nur noch von Gott erwartet er Verzeihung. Die Kirche ist an das Gesetz der einmaligen Buße gebunden[1]).

Augustinus gibt als Zweck der kirchlichen Strenge an: ne medicina vilis minus utilis esset aegrotis, quae tanto magis salubris erit, quanto minus contemptibilis fuerit. Mit *Hünermann* (a. a. O. 73) meint *Adam*, daß dieser Zweck auch erreicht worden wäre, wenn bloß die Wiederholung des öffentlichen Bußverfahrens unstatthaft gewesen wäre. Für die correptio secreta dagegen scheide das bestimmende Motiv, die Rücksicht auf das Ärgernis im wesentlichen aus. „Denn hier gab es keinen paenitendi locus, keine kirchliche Öffentlichkeit, der die wiederholte Buße ‚verächtlich' erscheinen konnte. Der geheime Büßer aber hatte allen Anlaß, die erneute bischöfliche Zurechtweisung nicht als medicina vilis zu betrachten, da er Gefahr laufen müßte, bei öfterem Rückfall als Gewohnheitssünder beurteilt und der öffentlichen Buße zugewiesen zu werden. Vom Standpunkt der seelsorglichen Klugheit aus waren somit keine wesentlichen Bedenken gegen die Wiederholbarkeit der Buße zu erheben" (152). Allein diese Erwägung wäre nur dann richtig, wenn die Möglichkeit noch einer privaten Buße für den Rückfälligen dem christlichen Volke gänzlich unbekannt geblieben wäre. Das ist aber unmöglich anzunehmen, schon aus dem Grunde, weil es sich bei den Rückfälligen nicht nur um geheime, sondern um öffentliche Sünder handelte. War aber die kirchliche Praxis bekannt, dann mußte der Gedanke, daß der Rückfall in die Sünde auf verhältnismäßig billige Weise durch eine ge-

---

[1]) Unter der humillima paenitentiae ist übrigens nicht notwendig die öffentliche Buße im Gegensatz zur geheimen zu verstehen. Sie ist offenbar dasselbe wie die paenitentia „maior et insignior" und besagt wie diese den Gegensatz zur persönlichen Buße (S. Vorlesungsverzeichnis 21). — Vgl. die ausführliche Besprechung der Stelle bei *Morinus*, Comment. de sacramento poenitentiae, Lib. V c. 30 S. 236 f.

heime Buße gesühnt werden könnte, gerade die entgegengesetzte Wirkung haben und das Ansehen der öffentlichen Buße herabmindern, wie *Adam* an anderer Stelle es auch richtig ausspricht (157, s. oben 511). Schon *Petavius* hat sehr nachdrücklich auf das Ungereimte jener Ansicht hingewiesen, indem nach ihr die Rückfälligen viel milder und humaner behandelt worden wären als solche, die sich zum ersten Mal eines Vergehens schuldig gemacht hätten[1]).

Gewiß hebt Augustinus mit besonderer Wärme das Gnadenwalten Gottes auch gegenüber dem rückfälligen Sünder hervor und weist den Gedanken, daß ein solcher Mensch verzweifeln müsse, als gotteslästerlich zurück. Aber, wie schon bemerkt, mit keinem Worte erwähnt er die Möglichkeit einer privaten kirchlichen Buße. Als Faktoren der Verzeihung erscheinen ausschließlich die persönlichen Bußwerke auf der einen, die Barmherzigkeit Gottes auf der anderen Seite. Wenn *Adam* trotzdem glaubt, in dem Briefe nicht „undeutlich“ die kirchliche Privatbuße bekundet zu finden, dann kann er sich dafür auf keinen positiven Anhaltspunkt im Text berufen, sondern nur auf den augustinischen Grundsatz, daß keine Gnade anders als durch die Kirche vermittelt werden könnte und demgemäß „ein Büßen und Vergeben, das nicht irgendwie kirchlich bestimmt wäre, schlechthin undenkbar“ sei (153). Unleugbar stehen wir hier vor einer großen Schwierigkeit, für die eine Lösung gesucht werden muß. — Zuvor seien indes noch zwei andere Texte erledigt, die *Adam* für die Privatbuße der Rückfälligen geltend macht.

In der Schrift De coniugiis adulterinis 1,28, 35 spricht sich der Kirchenvater dahin aus, daß Leute, die in ehebrecherischem Verhältnis lebten und deswegen in gesunden Tagen nicht zur Taufe zugelassen würden, in der Todesgefahr, selbst wenn sie bewußtlos wären und nicht antworten könnten, zu taufen seien. Denn wer könnte wissen, ob sie nicht beschlossen hatten, bis zur Taufe der ehebrecherischen Lust zu frönen. Wenn sie nachher sich

---

[1]) De paenit. vetere, im Anhang von S. Epiphanii op. omn. Tom. II, Paris 1682, p. 238.



noch einmal erholen und weiterleben, aut faciunt, quod statuerunt, aut edocti obtemperabunt, aut de contemptoribus fiet, quod fieri etiam de baptizatis talibus debet. Dasselbe wie für die Taufe treffe auch für die Rekonziliation zu, wenn es sich um einen Büßer in der Todesgefahr handle. Nec ipsos enim ex hac vita sine arrha suae pacis exire velle debet mater ecclesia. *Adam* legt nun die Worte edocti obtemperabunt so aus, daß die Getauften oder Rekonziliierten die früheren adulterina consortia zwar wieder aufnähmen, sich aber dann der Belehrung zugänglich erwiesen (154). Allein es liegt kein Grund zur Annahme eines Rückfalls vor. Die Belehrung wird den Ehebrechern vielmehr naturgemäß sofort nach wiedererlangtem Bewußtsein zugedacht gewesen sein, noch ehe sie das unsittliche Verhältnis wieder aufgenommen hätten. Entweder — will Augustinus sagen — werden sie von selbst tun, was sie schon vorher für den Fall der Taufe beschlossen hatten, oder, falls sie vorher noch nicht einen solchen Entschluß gefaßt, werden sie sich dahin belehren lassen und gehorchen. Jedenfalls ergibt sich diese Erklärung ganz ungezwungen aus dem Wortlaut und es geht nicht an, den Text im gegenteiligen Sinne als singulären Beweis für eine Praxis zu bewerten, die zugestandenermaßen[1]) der bisherigen Übung widerspricht.

Besonderes Gewicht legen *Adam* wie *Hünermann* auf ep. 228,8. Augustinus mahnt dort angesichts des drohenden Vandaleneinfalls die Diener der Kirche, an ihrem Platze zu bleiben, damit sie den hilfesuchenden Gläubigen mit den kirchlichen Gnadenmitteln zur Verfügung ständen. Gerade in solchen Tagen der Not flüchte alles ohne Unterschied des Geschlechts und des Alters in die Kirche: aliis baptismum flagitantibus, aliis reconciliationem, aliis etiam paenitentiae ipsius actionem, omnibus consolationem et sacramentorum confectionem et erogationem. Ubi si ministri desint, quantum exitium sequitur eos, qui de isto saeculo vel non regenerati exeunt vel ligati!

---

[1]) *Adam* 155: „Ihre ersten Spuren finden sich nicht früher als bei Augustin".

quantus est etiam luctus fidelium suorum, qui eos secum in vitae aeternae requie non habebunt! .. Si autem ministri adsint, pro viribus, quas eis Dominus subministrat, omnibus subvenitur: alii baptizantur, alii reconciliantur, nulli Dominici corporis communione fraudantur, omnes consolantur, aedificantur. — Mit dem größten Nachdruck ist hier die unersetzliche Bedeutung der Rekonziliation betont. Sie ist für die Sünder in der Todesgefahr ebenso notwendig wie die Taufe. Die ligati sind in derselben schlimmen Lage wie die non regenerati. Allen kommt demgemäß die Kirche zu Hilfe, den einen mit der Taufe, den andern mit der Rekonziliation; keinem wird die Eucharistie versagt. Wird aber so allen die kirchliche Vergebung gewährt, dann folgert man, „müssen auch die Rückfälligen in irgend einer Weise rekonziliiert werden" (*Adam* 156, *Hünermann* 73). Dieser Schluß geht aber m. E. wieder zu weit. Die Kategorie der rückfälligen Sünder ist nicht erwähnt, mit keiner Silbe wird auf sie hingedeutet. Augustinus braucht in dem Zusammenhang auch gar nicht an sie gedacht zu haben. Wenn er sagt omnibus subvenitur, dann kann das zusammenfassend zu verstehen sein: allen, ob sie die Taufe oder die Rekonziliation verlangen, wird Hilfe gewährt. Er will ja in den Brief keine erschöpfende Belehrung über die Behandlung der Sünder in der Todesstunde geben; sein Zweck ist lediglich, das Gewissen der Geistlichen zu schärfen. Deswegen dürfen wir seine Worte in bezug auf die Handhabung der Bußpraxis nicht pressen.

Zu der Betonung der Allgemeinheit der kirchlichen Hilfeleistung kommt als verstärkendes Moment noch hinzu die ebenso scharfe Hervorhebung ihrer Heilsnotwendigkeit. Nach der vorliegenden Stelle zu urteilen, gibt es anscheinend schlechthin keine andere Möglichkeit des Heils für die getauften schweren Sünder als die Rekonziliation. Wenn der Kirchenvater also die Rückfälligen nicht hoffnungslos der Verdammung überantworten will — und dagegen sträubt er sich doch in dem Brief an Macedonius mit der größten Entschiedenheit —, dann scheint nichts anderes übrig zu bleiben, als daß er ihnen auch die Re-

konziliation wenigstens in der Todesgefahr zugesteht. Allein gerade der Brief an Macedonius zeigt auch wieder deutlich, daß der rückfällige Sünder ausschließlich auf Gott angewiesen ist und daß die kirchliche Buße für ihn nicht mehr in Frage kommt (oben 513 f). Dazu kommt die Tatsache, daß vor Augustinus, wie *Adam* nachdrücklich hervorhebt, eine kirchliche Begnadigung der Rückfälligen nicht stattgefunden hat, obwohl ihre Heilsnotwendigkeit nicht minder empfunden wurde. Wenn die harte Praxis vordem vereinbar war mit der Barmherzigkeit Gottes und der aus der Schlüsselgewalt fließenden Pflicht der Kirche, dann kann sie auch für Augustinus nicht undenkbar sein. Contra factum non valet argumentum. Unter diesen Umständen können wir die Aussagen über die Heilsnotwendigkeit der kirchlichen Rekonziliation nicht absolut nehmen, als ob sie schlechthin jede andere Möglichkeit der Begnadigung ausschlössen. Wir sprechen heute genau so von der Notwendigkeit der Sterbesakramente, ohne daß wir anderseits an dem Heil derer, die sie nicht empfangen können, verzweifeln. Der schon genannte Zweck des Briefes legt es Augustinus zudem nahe, jene Notwendigkeit besonders scharf zu betonen. Nicht richtig ist *Adams* Satz: „Die Verweigerung der Schlüssel bis zum Tode wäre geradezu eine Sünde gegen den Hl. Geist" (153). Einer solchen macht sich nach Enchir. 83 vielmehr nur der schuldig, welcher an die Sündenvergebungsgewalt der Kirche nicht glaubt[1]). Die von der altkirchlichen Bußordnung geforderte Verweigerung der Rekonziliation gründete sich im Gegensatz zu der novatianischen Auffassung nicht etwa auf Zweifel an der kirchlichen Vergebungsgewalt, sondern war disziplinärer Natur: non desperatione indulgentiae, sed rigore factum est disciplinae; alioquin contra claves datas ecclesiae disputabitur, de quibus dictum est: Quae solveritis in terra, soluta erunt et in caelo (Ep. 185,45)[2]).

---

[1]) Qui vero in ecclesia remitti peccata non credens contemnit tantam divini muneris largitatem et in hac obstinatione mentis diem claudit extremum, reus est illo irremissibili peccato in Spiritum sanctum.

[2]) Das Wort bezieht sich allerdings nicht direkt auf die Ver-

Tatsächlich ist, wie wir früher gezeigt haben (oben 425 f), der Grundsatz, daß die schwere Sünde nur durch die Schlüssel der Kirche zu lösen ist, nicht so starr aufzufassen, als ob die Vergebung absolut an die äußere Form der Rekonziliation gebunden wäre. Die causa efficiens der Sündenvergebung ist die geistige Kirchengemeinschaft, und diese wiederum bekundet sich in der caritas. Die äußere Gemeinschaft ist nur insofern notwendig, als die Liebe von selbst zu ihr hindrängt und die bewußt festgehaltene Trennung ein sicheres Zeichen der fehlenden Liebe ist. Wird die Verbindung mit der Kirche angestrebt, dann ist die Liebe wirksam, auch wenn die Verbindung äußerlich nicht zustande kommt. Das trifft aber, meine ich, nicht nur zu, wenn der Sünder vor der Rekonziliation vom Tode überrascht wird, sondern auch in dem Falle, wo die Kirche aus disziplinären Gründen sich veranlaßt sieht, die Rekonziliation zu verweigern. Auch hier kann man analog wie von der Taufe sagen: impletur invisibiliter, cum ministerium baptismi non contemptus religionis, sed articulus necessitatis excludit (De bapt. c. Don. 4,29; oben 422). Es ist, wenn auch keine physische, so doch eine moralische, für den Sünder ebenso unabwendbare Notwendigkeit, die ihm die äußere Rekonziliation verwehrt, so sehr er nach ihr verlangt. Wenn also der rückfällige Sünder, wie Augustinus in dem Briefe an *Macedonius* (153,7) voraussetzt, wirklich von dem aufrichtigsten Bußgeist erfüllt ist, wenn er vor allem „von glühender Liebe erfüllt ist, welche die Menge der Sünden bedeckt“, dann muß die Liebe, verbunden mit dem Verlangen nach kirchlicher Vergebung, auch bei ihm die Sünden tilgen. Dabei bleibt die Bedeutung der kirchlichen Vermittlung, obwohl sie äußerlich nicht in Kraft tritt, ebenso gewahrt, wie es ausgesprochenermaßen bei der Begierdetaufe der Fall ist. — An sich böte sich übrigens

weigerung der Rekonziliation, sondern auf den ständigen Ausschluß vom Klerikat, den jedes mit der Kirchenbuße belegte Vergehen nach sich zog. Die Berufung auf die unumschränkte Geltung der Schlüsselgewalt legt indes die Anwendung auf die Vorenthaltung der Rekonziliation nahe.



im Rahmen der augustinischen Lehre auch noch eine andere Heilsmöglichkeit für die Rückfälligen. Sie könnten allenfalls noch im Jenseits von Gott Verzeihung erhalten (S. oben 510 f). Freilich ist diese Aussicht zu unsicher und stimmt nicht zu der festen Zuversicht, mit der er die Unglücklichen auf die verzeihende Barmherzigkeit Gottes hinweist.

Adam glaubt einen Hinweis auf die den Rückfälligen offen stehende Privatbuße gefunden zu haben in der Bemerkung des Kirchenvaters, daß in der Todesgefahr die einen die Taufe, die andern die Rekonziliation, wieder andere etiam paenitentiae ipsius actionem begehrten (Ep. 228,8). Für die Rückfälligen sei nämlich nur diese paenitentiae ipsius actio und die Eucharistie in Frage gekommen. Um die sofortige Rekonziliation zu erhalten, hätten sie schon vor dem Vandaleneinfall unter die Büßer aufgenommen werden müssen, und eine solche Neuaufnahme der Rückfälligen in die Büßergemeinde sei nach Augustins eindeutiger Erklärung schlechthin unmöglich. Er stellt dann mit Recht die hier neben der Rekonziliation genannte paenitentiae ipsius actio zusammen mit der Buße in Todesgefahr, wie sie an einer vermutlich später eingeschobenen Stelle von serm. 393 besprochen wird[1]). Demnach bestehe das paenitentiam accipere in der Todesgefahr seinem Wesen nach in einem Bekenntnis vor dem Priester. Die Buße jener Sünder, die nach ep. 228,8 in der Stunde der Not die öffentliche Buße entweder noch nicht übernommen hatten oder grundsätzlich von ihr ausgeschlossen waren, hätte sich somit in einem privaten Bekenntnis und einer sich daran anschließenden privaten Zurechtweisung erschöpft. — Indes wir wissen von Augustinus selbst, daß er die Buße auf dem Krankenbett als Buße im eigentlichen Sinn betrachtet, als „paenitentia maior et insignior", ebenso wie die öffentliche Buße (Ep. 151,9; s. Vorlesungsverzeichnis 21). Diese Buße mußte sich naturgemäß auf das Bekenntnis der Sünden und auf solche Bußleistungen beschränken,

[1]) Si ad ultimum vitae steterit, nescit, si ipsam paenitentiam accipere ac Deo et sacerdoti peccata sua confiteri poterit.

wie sie der vom Tod Bedrohte noch erfüllen konnte. Im Falle der Genesung mußte er nach einer Bestimmung des Konzils von Nicäa (can. 13) die Buße in der Reihe der übrigen Büßer fortsetzen, der beste Beweis dafür, daß wir es mit der eigentlichen Buße zu tun haben. Die paenitentia maior ist aber „nach Augustins eindeutiger Erklärung“ für die Rückfälligen schlechthin unmöglich. Folglich konnte die paenitentiae ipsius actio von ep. 228,8 für diese Unglücklichen ebensowenig wie die Rekonziliation in Frage kommen. Sie galt nur für die einfachen Sünder, die sich vorher noch nicht zur Buße gemeldet hatten, und fand ebenso wie die normale Buße in der Rekonziliation ihren Abschluß[1]).

Für die Gewährung der Rekonziliation an die Rückfälligen scheint aber die Tatsache zu sprechen, daß das Konzil von Nicäa im 13. Kanon ausdrücklich verordnet hat, den Sterbenden das „viaticum“ zu geben[2]). Der Kanon ist ganz allgemein gehalten und scheint keine Ausnahme zuzulassen. Indes schon *Morinus* hat mit Recht darauf aufmerksam gemacht, daß er tatsächlich nur von den Büßern handelt, also von solchen, die vor Ablauf ihrer Buße vom Tode überrascht werden (A. a. O. lib. X, c. 3, S. 495). Denn der vorausgehende Kanon gibt nähere Bestimmungen über die Bußzeit der Gefallenen, und Kanon 13 ist, wie schon die überleitende Partikel δὲ zeigt, eine Fortführung dieser Bestimmungen in bezug auf die sterbenden Büßer. Das Konzil beruft sich zudem auf die „antiquae legis regula“. Damit kann es nur die schon von Cyprian und dem zeitgenössischen römischen Klerus bezeugte Praxis, den Büßern in der Todesgefahr die Rekonziliation zu geben, im Auge haben; in bezug auf die

---

[1]) Eine Bestätigung dieses Sachverhalts findet sich bei Leo I, ep. 108,4 (*Mansi* VI 210): His autem, qui in tempore necessitatis et in periculi urgentis instantia praesidium paenitentiae et mox reconciliationis implorant, nec satisfactio interdicenda est nec reconciliatio deneganda.

[2]) Περὶ δὲ τῶν ἐξοδευόντων ὁ παλαιὸς καὶ κανονικὸς νόμος φυλαχθήσεται καὶ νῦν· ὥστε εἴ τις ἐξοδεύοι, τοῦ τελευταίου καὶ ἀναγκαιοτάτου ἐφοδίου μὴ ἀποστερεῖσθαι (*Mansi* II 673).

Rückfälligen war „altes Gesetz“ die einmalige Buße; selbst den einfachen Sündern, die sich erst auf dem Sterbebette bekehrten, wurde ehedem keine Verzeihung gewährt, wie Cyprian (Ep. 55,23), der 22. Kanon des Konzils von Arles (*Mansi* II, 473), Innozenz I (Ep. 3,2, ad Exsuperium, *Mansi* III. 1039) bezeugen. Unter diesen Umständen kann dem nicänischen Kanon kein Gewicht zugunsten der Rückfälligen beigelegt werden[1]).

Den ersten Fall, wo Rückfälligen anscheinend eine mildere Behandlung zuteil wird, finden wir in dem Briefe des Papstes *Siricius* an den Bischof Himerius von Tarragona (Ep. 1,5, *Mansi* III, 657). Es handelt sich um Leute, die nach geleisteter Buße sich über das kirchliche Gesetz hinweggesetzt hatten, das den Büßern u. a. für immer die Fortsetzung der Ehe oder die Schließung einer neuen Ehe verbot[2]). *Himerius* hat angefragt, was er mit ihnen tun solle, nachdem ihre Unenthaltsamkeit durch die nach der Wiederaufnahme erfolgte Geburt von Kindern ans Tageslicht gekommen sei. *Siricius* antwortet: De quibus, quia iam suffugium non habent paenitendi, id diximus decernendum, ut sola intra ecclesiam fidelibus oratione iungantur, sacrae mysteriorum celebritati, quamvis non mereantur, intersint: a dominicae autem mensae convivio segregentur, ut hac saltem districtione correpti et ipsi in se sua errata castigent et aliis exemplum praebeant, quatenus ab obscoenis cupiditatibus retrahantur. Quas [quos (?)] tamen (quoniam carnali fragilitate ceciderunt) viatico munere, cum ad Dominum coeperint proficisci, per communionis gratiam volumus sublevari.

Der Entscheid des Papstes ist nach mehreren Seiten beachtenswert. Zunächst bestätigt er, daß der Grundsatz

---

[1]) *Morinus* verursacht der Kanon indes immerhin Bedenken: Quanquam enim de primo poenitentibus verba faciat, est tamen ipsius mandatum generale, nulla restrictione circumscriptum (Lib. V c. 31, S. 237).

[2]) Qui acta poenitentia tamquam canes et sues ad vomitus pristinos et ad volutabra redeuntes et militiae cingulum et ludricas voluptates et nova coniugia et inhibitos denuo appetivere concubitus. Über diese rigorose Bestimmung vgl. *Morinus*, Lib. V c. 18 S. 208 ff.



von der Unwiederholbarkeit der Buße damals ebenso in Rom wie in Spanien anerkannt gewesen ist. Es liegt aber hier ein besonderer Fall vor, insofern die Schuldigen nicht die schweren Vergehen gegen Gott, derentwegen sie Buße getan, noch einmal begangen haben; sie haben vielmehr nur die das Leben der Büßer regelnden kirchlichen Bestimmungen übertreten durch Handlungen, die an sich nicht sündhaft sind. Nichtsdestoweniger trifft sie die schwere Strafe des lebenslänglichen Ausschlusses von der Eucharistie. *Morinus* hat wohl recht, wenn er aus dieser strengen Antwort den Schluß zieht, daß die eigentlich Rückfälligen, d. h. solche, die nach der Rekonziliation nochmals dieselben schweren Vergehen auf sich luden, damals die kirchliche Vergebung gar nicht, auch nicht auf dem Totenbett erlangt hätten (Lib. V, c. 30, S. 236)[1].

[1]) Daß wir in der Frage der Wiederholbarkeit der Buße mit Recht zwischen dem Rückfall in die alten Vergehen und der Übertretung der Bußgesetze unterscheiden, zeigt die Antwort Leos I auf eine ähnliche Anfrage des Bischofs Rustikus von Narbonne. Ep. 167, inquis. 13 (*Mansi* VI 404 f.): De his, qui post paenitentiam uxores accipiunt vel concubinas sibi adiungunt. Responsum: In adolescentia constitutus, si urgente aut metu mortis aut captivitatis periculo paenitentiam gessit et postea timens lapsum incontinentiae iuvenilis copulam uxoris elegit, ne crimen fornicationis incurreret, rem videtur fecisse venialem, si praeter coniugem nullam omnino cognoverit. In quo tamen non regulam constituimus, sed quid sit tolerabilius, aestimamus. — Dieser 50 Jahre später ergangene Entscheid Leos ist offensichtlich bedeutend milder als der seines Vorgängers Siricius. Die Ubertretung des Bußgesetzes wird direkt als venialis hingestellt. Auf der andern Seite ist aber offenbar der Grundsatz von der Unwiederholbarkeit der Buße noch in Kraft. Bezeichnenderweise wird eigens als Motiv, das den jungen Menschen zur Buße bestimmt hat, die Todesgefahr betont. In der Regel werden sich also jüngere Leute nicht zur Buße gemeldet haben und die einfachste Erklärung dafür ist die, daß sie sich den Weg für eine Vergebung späterer Sünden durch eine zu frühe Übernahme der nur einmal gewährten Buße nicht versperren wollten. Noch deutlicher geht das aus der Antwort auf die 9. Frage in demselben Briefe hervor: De his, qui dolore nimio perurgente rogant dari sibi paenitentiam, et cum venerit presbyter daturus, quod petebant, si dolor parum

Immerhin bedeutet die Antwort des Papstes eine Neuerung, und zwar nach der milden Seite hin. Er ist sich dessen auch bewußt, wie seine Ausdrucksweise unschwer erkennen läßt: „id diximus decernendum", „voluimus sublevari"; nur „quoniam carnali fragilitate ceciderunt", ist er zur Gewährung des viaticum bereit. Mochte diese Milde auch noch nicht den eigentlich Rückfälligen zugedacht sein, in jedem Falle war der Entscheid eine Bresche in den Grundsatz der una paenitentia. *Siricius* reiht ja die Übertreter der kirchlichen Bußgesetze selbst unter die Rückfälligen ein, wenn er ihnen auch mildernde Umstände zubilligt. War so einmal der Grundsatz durchbrochen, dann war es nur noch eine Frage der subjektiven Auslegung, ob solch mildernde Umstände nicht auch für Rückfällige im eigentlichen Sinne anzunehmen seien, so daß auch ihnen in der Todesgefahr die Kommunion gewährt werden konnte. Dabei lag es nahe, den erwähnten 13. Kanon von Nicäa, der es verbot, den Sterbenden das viaticum zu verweigern, auch auf die Rückfälligen auszudehnen, wenn dies auch nicht in der Intention des Konzils gelegen hatte. Dazu kam, daß seit dem 4. Jahrhundert auch den sich angesichts des Todes bekehrenden Sündern die Rekonziliation nicht mehr versagt werden durfte, wie aus dem Briefe Innozenz I an Exsuperius (Ep. 3,2, *Mansi* III, 1039) und aus dem Briefe

---

perquieverit, excusant et nolunt accipere, quod offertur. Responsum Dissimulatio haec potest non de contemtu esse remedii, sed de metu gravius delinquendi. Unde paenitentia, quae dilata est, cum studiosius petita fuerit, non negetur, ut quoquo modo ad indulgentiae medicinam anima vulnerata perveniat (*Mansi* 403). Also der Papst sieht in dem Aufschub der Buße nicht notwendig ein Zeichen der Unbußfertigkeit, sondern findet ihn erklärlich aus der Furcht vor weiteren Sünden. Das setzt voraus, daß die Buße unwiederholbar ist. — So auch die Bemerkung von *Sirmond* zu der Antwort (*Mansi* 408): Metuebant nimirum, ne aut susceptae paenitentiae laboribus succumberent aut in eadem postea relaberentur, cum iam paenitendi, ut loquitur Siricius, suffugium non haberent. Propterea paenitentiam publicam multi olim sicut baptismum differre studebant.

Cölestins I an die gallischen Bischöfe (n. 2, *Mansi* IV 465) hervorgeht. Besonders Cölestin verurteilt mit äußerster Schärfe den Rigorismus gegenüber den Sterbenden. Mit Rücksicht darauf, daß die Rückfälligen, soweit sie zur Buße bereit waren, ja sie erflehten, offenbar eine größere Würdigkeit aufwiesen als Leute, die das ganze Leben dem Laster gehuldigt hatten und erst beim Tode an Buße dachten, nimmt *Morinus* an, daß zur Zeit des Papstes Innozenz I zwar nicht überall, aber doch in Rom und vielen anderen Kirchen auch den Rückfälligen die Kommunion gewährt worden sei (Lib. V. c. 30, S. 238), eine Meinung, die nach der vorhin besprochenen Antwort Leos I an Rustikus (75 A.) allerdings schwerlich zutreffen dürfte. Was Augustinus angeht, so halte ich es auf Grund der früheren Darlegung für ausgeschlossen, daß er die milde Praxis befolgt hat[1]).

[1]) Ganz abzuweisen vollends ist die Annahme, daß Augustinus den Rückfälligen nicht nur in Todesgefahr, sondern auch vorher und zwar zu wiederholten Malen das Heilmittel der „geheimen Buße" gewährt hätte, wie aus folgendem Satz *Adams* zu entnehmen ist: „Der geheime Büßer selber aber hatte allen Anlaß, die erneute bischöfliche Zurechtweisung nicht als medicina vilis zu betrachten, da er Gefahr laufen mußte, bei öfterem Rückfall als Gewohnheitssünder beurteilt und der öffentlichen Buße zugewiesen zu werden" (152).

Grundgedanke und Gedankengang im Gespräche des Herrn mit Nikodemus (Joh. 3,3–21)

Von Urban Holzmeister S. J.—Innsbruck

Es ist bekannt, daß die emsigen Bemühungen der Bibelforscher, in den einzelnen hl. Büchern und ihren Teilen eine einheitliche Zentralidee und eine straffe Gedankenfolge nachzuweisen, nicht immer mit Erfolg gekrönt sein müssen. Auch die Reden des Herrn im Evangelium machen hier keine Ausnahme.

Die Inspiration erfordert keineswegs, daß eine Rede, die in die hl. Schrift aufgenommen wird, in ihrer ursprünglichen Form wiedergegeben wird und daß deren Disposition gewahrt erscheint; es genügt, wenn einige der durch den göttlichen Lehrmeister bei jener Gelegenheit vorgelegten Gedanken den Lesern wahrheitsgetreu und in passender Form mitgeteilt werden. Dabei kann es natürlich vorkommen, daß jenes, was uns ein Hauptteil der Rede zu sein scheint, tatsächlich in der ursprünglichen Verbindung eine nebensächliche Stelle einnahm und etwa nur die Einleitung[1]) oder den Schluß bildete; umgekehrt kann dasjenige, was wir als Exordium ansehen, eine viel weitere Ausführung gehabt haben. Es handelt sich eben darum, daß der Stoff der Rede mitgeteilt, nicht aber, daß die Form genau bewahrt werde.

---

[1]) Dies scheint bei der Rede des hl. Petrus in Caesarea (AG 10, 34—43) vorzuliegen, die ein in sich abgeschlossenes Ganze zu bilden scheint. Da aber der Sprecher AG 11,15 selbst erklärt, er sei nach dem Beginn (ἐν τῷ ἄρξασθαί με) durch das Wunder unterbrochen worden, so dürften die 10 Verse nur als Einleitung eines längeren Lehrvortrages gedacht gewesen sein.

Noch weniger braucht eine solche Forschung bei einem Gespräche, wie es die Unterredung des Herrn mit Nikodemus ist, mit Notwendigkeit zu einem befriedigenden Ergebnis zu führen: in einer Wechselrede geschieht es bekanntermaßen nur zu oft, daß man von einem Gegenstand unbemerkt zu einem andern hinübergleitet, um dann auch diesen ebenso schnell mit einem dritten zu vertauschen.

Indessen liegt es auf der Hand, wie sehr es sich schon im Interesse des hohen schriftstellerischen Könnens, das wir im vierten Evangelisten bewundern, empfehlen würde, eine einheitliche Grundidee in der Nikodemusperikope nachzuweisen. — So fehlt es denn nicht an Versuchen, eine solche festzustellen.

I. Auf katholischer Seite hat wohl am meisten Anklang gefunden die gewiß beachtenswerte Ansicht, im Worte Mk 16,16 (Glaube und Taufe sind zwei Haupterfordernisse zum Heil) sei der Grundgedanke unserer Perikope enthalten.[1]) Allein die daraus sich ergebende Teilung des Gespräche in zwei recht unsymmetrische Hälften (V. 3—9 von der Taufe, V. 10—21 vom Glauben) entspricht nicht vollständig, da in den 3 Schlußversen (19—21) vom Glauben nur mehr entfernt die Rede ist und keine Rechenschaft gegeben wird über die im Mittelstück 14—18 erörterten Wahrheiten. — Man entgeht dieser Schwierigkeit nicht vollständig, wenn man drei Heilsbedingungen vorgelegt finden will: Taufe (3—9), Glaube (10—18) und gute Werke (19—21): es bleibt auch so das Mißliche, daß der Unterricht über die Person und das Werk des Messias, der sicher in der Belehrung des Nikodemus eine hervorragende Stellung einnimmt, ganz zurücktritt, wenn man in den zentralen Versen 14—18 nur einzelne Beispiele wichtiger Glaubenswahrheiten finden will. *J. Reischl* wollte diese besser hervorheben, indem er als den Gegenstand der Unterredung angibt: „die messianische Würde Jesu, die Natur des von ihm zu gründenden Reiches und die Be-

---

[1]) *J. Ecker*, Das N. T.: „Eine Darstellung des göttlichen Heilsplanes, ... die 2 Bedingungen: Wiedergeburt und Glaube"; vgl. *J. Meßmer*, Joh. Ev. S. 77. *R. Cornely*, Introductio[2] III p. 255 — Kommentare zum Johannesevangelium werden im folgenden nur mit dem Namen des Verfassers zitiert.

dingungen für die Aufnahme in dasselbe." Freilich muß der verdiente Erklärer bei dieser Fassung völlig darauf verzichten, eine Einheit im vorliegenden Gespräche aufdecken zu können.

Auch auf protestantischer Seite ist manches in dieser Hinsicht in Vorschlag gebracht worden. Nur einige Beispiele seien geboten.

W. Heitmüller[1]) sagt, „das Nikodemusstück kennzeichnete das Evangelium als Religion göttlicher Neuschöpfung". Allein er dürfte kaum imstande sein, diesen Gedanken über V. 8 hinaus nachzuweisen. Anderswo (II/$_3$ 210 = [3]IV 63) meint er, Jesus wollte „zeigen, welchen Inhalt und Grund der wahre Glaube haben muß: nicht Zeichen und Wunder, sondern die Botschaft vom einzigen Sohne Gottes, der die unentbehrliche Neuzeugung durch Gott ermöglicht und bringt". Schließlich nimmt *H.* noch an, das ursprüngliche Thema von dem Evangelium als der Religion der „Zeugung durch Gott" habe sich im Laufe der Unterredung „erweitert zu einer programmartigen Darstellung der wichtigsten Punkte des Christenglaubens". — *Ernst Luthardt* läßt das Gespräch handeln „von der innerlichen Grundlegung des Reiches Gottes" (Kurzgef. Kommentar zum N. T. II z. St.). — Ähnlich *W. Bauer*: „Am richtigsten faßt man die Perikope als ein Programm der gesamten Lehrverkündigung des Evangelisten mit ihren teils lehrhaften, teils apologetisch polemischen Zielen auf" (S. 39). — *J. Wellhausen* steht ratlos vor der geheimnisvollen Erzählung[2]). Mit Resignation schließt der Altmeister der Quellenscheidung: „Wenn 3,9—21 ein Nachtrag ist, so liegt der Gedanke nahe, daß 3,1—8 ganz oder teilweise der Grundschrift angehöre. Allein das Stück ist in ihr schwer unterzubringen, und die theologischen Begriffe Reich Gottes, Wiedergeburt, Geist scheinen ihr fremd zu sein" (S. 18). Dazu hören wir noch S. 17, daß „ein den Juden fremdes Thema" behandelt wird. — Was *Rud. Stier*, Die Reden des Herrn Jesu [2]IV 86—88 ausführt, ist keineswegs geeignet, einen einheitlichen Gedanken durchschimmern zu lassen. Nicht besser ist es *G. Wetzel* (Neue kirch. Zeitschr. 14 [1903] 809 f) gelungen, in Jo 20,31 das Thema unserer Rede nachzuweisen.

Etwas mehr Berechtigung kommt jenen Versuchen katholischer und protestantischer Erklärer zu, die hier ein Gegenüberstellung des Alten und Neuen Bundes entdecken wollen, wie sie Mt 5,20 angedeutet

1) Die Schriften des N. T. [1]II/$_3$ 225 vgl. [3]IV 80.

2) Das Joh.evangelium S. 18.

ist[1]), oder eine Darstellung der Hauptpunkte der neuen Lehre. *J. Sickenberger* setzt eine „von Nikodemus ausgesprochene oder beabsichtigte Anfrage über den Hauptinhalt der Lehre Jesu“ voraus[2]). Jesus habe, meint *Reischl*, eine diesbezügliche Frage „in der Seele des Nikodemus lesend beantwortet“. Man wollte finden „eine Auseinandersetzung dessen, worin sich das Christentum vom Judentum unterscheidet“[3]). Ähnlich äußert sich *A. Loisy*[4]).

Es ist bekannt, daß man vielfach die Rede des Herrn nicht bis V. 21 sich erstrecken läßt, sondern sie früher abschließt entweder mit V. 18 oder 15, wenn nicht schon gar mit V. 12 oder 10, um das übrige als Reflexion des Evangelisten zu betrachten[5]). Natürlich müßte es dann leichter gelingen, in der verkleinerten Perikope einen einheitlichen Gedanken nachzuweisen. Allein man müßte dann an die viel schwierigere Frage herantreten, wie denn die Spekulation des hl. Johannes sich inhaltlich an die Rede des Herrn anschließt: man will doch nicht annehmen, daß der Evangelist seinem Berichte Bemerkungen beigefügt hat, die zu ihm nur in sehr loser Beziehung stehen.

Sollte es gelingen, ein bis V. 21 folgerichtig durchgeführtes einheitliches Thema aufzudecken, so wäre damit natürlich ein neuer Grund gefunden für die überlieferte Ansicht, daß der Herr bis dorthin das Wort führt. Wenn er auch keineswegs als ausschlaggebend hingestellt werden soll, so erscheint er doch der Beachtung wert, da wir in dieser so verschieden beantworteten Frage ganz auf innere Gründe angewiesen sind.

II. Wenn im folgenden der Versuch unternommen wird, ein einheitliches Thema nachzuweisen, so bildet den Ausgangspunkt die bereits seit alters beobachtete Tatsache, daß unser Heiland in der nächtlichen Unterredung ge-

---

[1]) *Westcott*, The Gospel according to st. John p. 47.

[2]) Leben Jesu I (Bibl. Zeitfragen VII 11/12) S. 66.

[3]) *A. Hilgenfeld* bei *B. Weiß* Jo[8] S. 127 A.

[4]) Le quatrième évangile p. 329.

[5]) Eine genauere Untersuchung der schwierigen Frage steht derzeit aus. Man vgl. indes die trefflichen Bemerkungen von *J. Toletus* gegen *Erasmus*, der als erster von der bis dahin üblichen Ansicht abwich und die Rede des Herrn nur bis V. 15 ausdehnte. Bekannt ist, daß *J. Belser* mit unnötiger Schärfe und ohne durchschlagende Beweise V. 13—21 dem Evangelisten zuschreibt.

legentlich einige jener irrtümlichen Meinungen bekämpft, welche sich im damaligen Judentum über Person, Amt und Reich des Messias vorfanden. Namentlich hat *Jakob Schäfer* diese zeitgeschichtliche Färbung der Perikope richtig erkannt, wenn er[1]) den Heiland reden läßt „im Hinblicke auf den auch von Nikodemus geteilten Wahn der Juden“ über „die Vorbedingungen für die Aufnahme in das Gottesreich.“ Etwas Ähnliches hat *F. Pölzl* in V. 7 gefunden, *Haneberg*, *W. Reischl* u. a. in V. 15 u. 16. Mit Recht verweist eine Reihe von Erklärern seit *Rupert* von Deutz[2]) bei V. 17, wo von einem Gerichte die Rede ist, auf die pharisäische Auffassung vom unmittelbaren Zwecke des Auftretens des Messias, die Heiden durch ein Strafgericht den Juden zu unterjochen[3]).

Diese richtigen Beobachtungen auf die ganze Rede auszudehnen, ist der Zweck des folgenden Versuches. Sie scheint nichts anderes zu sein als eine planmäßige Widerlegung des falschen Ideals vom Messias und von seinem Reiche, so daß die Grundidee: „Jesus will den Ratsherren von der falschen Messiaserwartung abbringen“, sämtliche Teile des Gespräches auf eine Einheit zurückzuführen scheint.

Die folgende Aufzählung und Anordnung kann natürlich ebensogut in einer andern Form vorgelegt, die Irrtümer können auf eine größere oder geringere Zahl zurückgeführt werden. Indes deckt sich die vorgelegte Ansicht sachlich vollständig mit der anderwärts gegebenen[4]). Die Reihenfolge der einzelnen Punkte wurde dem Texte der Perikope angepaßt. Die letzte Nr. 5 stellt verschiedene Texte, an denen dieselbe Wahrheit berührt wird, zusammen.

---

[1]) Handbuch zur Bibl. Geschichte II[7] S. 180 Anm. 2.

[2]) ML 169,327 A.

[3]) *Reischl*, *Knabenbauer*, *Th. Zahn*.

[4]) *R. Cornely*, Introductio[2] III p. 57; *L. Fonck*, Parabeln[2] S. 48—59; *Schürer*, GJV II[4] S. 628—38; *J. Gottschick* in PRE[3] 16, 783—806; *Ferd. Weber*, Jüdische Theologie[2] S. 364—387. Von den Originalstellen der Apokryphen, aus denen wir am besten die Ansichten des damaligen Judentums ersehen, sind einige z. B. Sibyllini libri 3,652—737 bei *Fonck*, Parabeln[2] S. 58 zu finden, dieselben und andere bei *E. Kautzsch*, Die Apokryphen und Pseudepigraphen II 129, 144—148 (Psalmen Salomos) S. 197—199.

Irrige Ansichten der Juden vom Messiasreiche	Die berichtigenden Antithesen des Herrn
1. Alle Juden sollten ohne weiteres Bürger des neuen Reiches schon dadurch werden, daß sie durch die Abstammung von Abraham und die Beschneidung zum bisherigen Gottesvolk gehörten.	1. Damit jemand dem Messiasreiche angehöre, ist eine eigene Aufnahme, welche nicht etwas rein Äußerliches ist, sondern den Charakter einer Wiedergeburt hat, unumgänglich nötig (V. 3—5).
2. (Grundirrtum) Man erwartete ein irdisches Reich, das mit weltlichem Glanze ausgestattet eine zeitliche Wohlfahrt vermitteln würde, wie es der ganzen Diesseitsrichtung der Juden entsprach.	2. (Grundwahrheit) Nicht ein irdisches, sondern ein geistiges (V. 6—8), d. h. übernatürliches Reich soll erstehen; da dies nicht auf natürliche Weise erkannt und aufgenommen werden kann, so ist der übernatürliche Glaube durchaus notwendig (10—15).
3. Folgerichtig erhoffte man im „Sohne Davids“ einen irdischen, glanzumstrahlten König als Weltbeherrscher und Erlöser von der Fremdherrschaft.	3. Der Messias wird, obwohl er der wahre Sohn Gottes ist, in niedriger Gestalt, ja im schmählichen Kreuzesleiden erscheinen und dadurch seine rettende und belebende Kraft ausüben (14—16).
4. Als eine Hauptaufgabe des Messias und als seine erste Glanztat erwartete man ein feierliches Gericht über die Feinde Israels, mit dem er seine Herrschaft eröffnen sollte.	4. Der Messias ist nicht gesandt, um gleich Gericht zu halten, sondern um die ganze Welt zu retten (17). Nur insofern steht ein Gericht unmittelbar bevor, als die Scheidung der Geister schon jetzt erfolgt (18—21).
5. Also sollten nur die Israeliten, und zwar alle, Vollbürger des neuen Gottesstaates sein; die übrigen sollten höchstens als „Fremde und Beisassen“ (Eph 2,14) seiner Segnungen teilhaftig werden.	5. Viele Juden werden, weil sie nicht glauben, vom Messiasreiche ausgeschlossen (11b. 12. 18b. 19. 20; alle Menschen, welche glauben, finden als Vollbürger Aufnahme (15. 16b. 18a. 21).

Der Heiland ordnet den reichen Stoff nach dem Grundsatz der für den Unterricht so passenden genetischen Methode. Er beginnt mit dem, was für den angehenden Bürger des neuen Reiches zeitlich an erster Stelle kommt, mit dem Eintritt ins Gottesreich. Dabei sieht er sich aber genötigt, dem zweifelnden Ratsherrn die Notwendigkeit einer solchen Handlung zu beweisen und so kommt er auf die geistige Natur dieses Reiches zu sprechen. Da zum Erfassen derselben das einzige Mittel in dem bei Nikodemus noch fehlenden vollwertigen Glauben besteht, so muß dieser besprochen werden. Dabei ist Gelegenheit geboten, gerade den schwierigsten Punkt zu erörtern, der für soviele Stammesbrüder des Ratsherrn sich zum „scandalum crucis" ausbilden sollte, die Person des leidenden Messias. — Nachdem so der Neue Bund vor dem Geiste des Schriftgelehrten erstanden und konkrete Form angenommen, lenkt der Heiland den Blick des von jüdischen Vorurteilen befangenen Mannes auf die Zusammensetzung des Reiches. Da wird dieser einst mit Schrecken wahrnehmen müssen, daß jene Plätze, die er nur von seinen Volksgenossen besetzt glaubt, zum großen Teile von Fremdlingen eingenommen werden. Um zur Lösung dieses Rätsels zu gelangen, wird der Ratsherr noch durch das Bild von der ehernen Schlange angeleitet, jene ins Auge zu fassen, die vor den Pforten des neuen Gottesreiches sich angesammelt haben und um Einlaß flehen, sowie jene, die draußen stehen bleiben und keine Lust verspüren, um Aufnahme zu bitten. Dabei ist bereits der Gerichtsgedanke der falschen Form entkleidet worden: nicht mehr Juden und Heiden stehen sich, durch die Scheidung der Geister getrennt, gegenüber, sondern gottbegnadigte Gläubige und verworfene Ungläubige. So wird dem nächtlichen Besucher die eine praktische Folgerung aus der Glaubenspflicht nahegelegt, die für ihn so aktuell ist. Zugleich wird ihm die tröstliche Versicherung zuteil, daß er auf dem rechten lichten Wege ist, der ins Gottesreich hineinführt. Dieser Trost klingt indes in die ernste Mahnung aus, ja nicht auf halbem Wege stehen zu bleiben, sondern alles zu tun, um „zum Lichte zu kommen" V. 21.

III. Es sei im folgenden nachgewiesen, wie sich in dieser Voraussetzung der Gedankengang unserer Rede meist wie von selbst auf befriedigende Weise erklärt. Dabei wird es sich zeigen, daß nicht nur psychologische, sondern auch logische Zusammenhänge zwischen den einzelnen Teilen bestehen. Die unerreichbare Darstellung des mit göttlicher Weisheit ausgerüsteten Erziehers der Menschheit wird dabei in glänzendem Lichte hervortreten. In alle Einzelheiten des hl. Textes kann natürlich nicht eingegangen werden; indes seien einige schwierigere Streitpunkte hervorgehoben.

1. Bereits das erste Wort des Heilandes hat mancherlei Deutung gefunden, da es zur Anrede des Nikodemus (V. 2) nicht passen will. „Die Antwort Jesu überrascht auf den ersten Anblick. Jesus geht eigentlich nicht auf eine gestellte Frage ein, er läßt den Fragenden nicht einmal aussprechen" (?)[1]. — Nun ist freilich die Erklärung nicht zu verachten, daß der Sinn des Wortes der Frage Lk 18,18 entspreche: „Was muß ich tun, um das ewige Leben zu erhalten?" Wir können sodann mit *Sickenberger* eine oder mehrere von Evangelisten ausgelassene Zwischenfragen einschieben. Viel näher liegt es aber, an die hochgespannte Reichserwartung zu denken, die den Ratsherrn erfüllte und an die der Heiland unvermittelt anknüpft. Auch kann man mit *Belser* u. a. annehmen, Nikodemus habe an dem unpolitischen Auftreten des Herrn Anstoß genommen. Von Johannes war Jesus von Nazareth als Messias verkündet worden; sein eigenes machtvolles Auftreten im Tempel und seine Wunder hatten das Täuferzeugnis unwiderleglich bekräftigt. Trotzdem sieht Nikodemus in ihm nur einen gottgesandten Lehrer, also einen Propheten (V. 2). Warum zieht er aus den richtigen Praemissen nur den halben Schluß? Warum kriecht er, wie Chrysostomus sagt, am Boden?[2]) Seine Vorurteile waren es, die ihm von der Gleichsetzung „Jesus von Nazareth" und „Christus" abhielten. Um nun diese Vorurteile zu be-

---

[1]) *Tillmann*; ähnlich *Jansenius* von Gent und v. *Belser*.

[2]) Ἔτι κάτω στρέφεται MG 59,144.

heben und dadurch seinem Zaudern ein Ende zu bereiten, legte der Herr ihm die volle Wahrheit vor.

So beginnt der Heiland seinen Unterricht damit, daß er bezüglich des Eintrittes ins Gottesreich, dessen baldiges Erscheinen hier auf Erden den Gegenstand heißesten Sehnens bildete, auf die eine unumgänglich notwendige Bedingung einer inneren Umwandlung verweist, die derart tiefgreifend sein sollte, daß ihr der Charakter einer Wiedergeburt zukommt.

Die Frage, ob das γεννηθῇ ἄνωθεν mit „von obenher geboren" oder „wiedergeboren" zu übersetzen ist, ist schwer zu entscheiden[1]), hat aber wenig Belang, weil die beiden Bedeutungen sich gegenseitig einschließen; eine von oben bewirkte Geburt setzt die natürliche selbstverständlich voraus und muß darum im Gegensatz zu ihr eine Wiedergeburt genannt werden. Eine solche kann ihrerseits nur „von oben" d. h. durch einen übernatürlichen Eingriff Gottes ausgeführt werden.

Der Heiland findet nun nicht nur kein Verständnis, sondern er sieht sich einem naiv-unverständigen Widerlegungsversuche gegenübergestellt. (V. 4). *Rupert von Deutz* will ihn noch weiter erklärlich machen aus den hochgespannten irdischen Erwartungen des mit Pharisäerdünkel erfüllten Mannes[2]). In seiner Antwort wiederholt der Heiland zunächst seine so schlecht verstandene Behauptung, geht aber zugleich weiter und verweist auf die überweltliche Ursache, den Geist, die dabei in Tätigkeit treten und sich des natürlichen Elementes des Wassers bedienen soll (V. 5): Geistesgeburt, nicht fleischliche Geburt macht uns zu Bürgern des neuen Gottesreiches. Der bildliche Ausdruck vom „Schauen des Gottesreiches" er-

---

[1]) Vgl. das reiche Material bei *Th. Zahn* und *W. Bauer*.

[2]) „Quid amplius admirari poterant viri barbati, iam filiis suis circumfusi, qui se putarent hereditario propter patres iam regno idoneos iamque cordis avari sinum laxabant affluxuris, ut putabant, in illo regno divitiis atque in contemptum omnium gentium robustam cervicem erigere fuerunt parati" (ML 169,306 D). Nach *D. F. Strauß* (Leben Jesu[1] I S. 636) wurde dieselbe Erklärung vorgebracht in einem mir unzugänglichen „Commentarius in colloquium Christi cum Nicodemo" von *Knapp*: Nikodemus erhob Einsprache, weil er als Jude ein unbedingtes Anrecht aufs Messiasreich zu haben glaubte.

scheint ohne Metapher als „Eintreten“ ins Gottesreich[1]). In beiden Versen wird gemeinsam die Notwendigkeit betont, von dieser geheimnisvollen Doppelursache ins Gottesreich versetzt zu werden, zunächst in seine irdische Erscheinungsform, durch die der einzige Weg sich öffnet in die ewige Vollendung desselben im Jenseits.

2. Die Verbindung dieser Worte über die Taufe und ihrer Heilsnotwendigkeit mit der anschließenden Erörterung vom geistigen, d. h. übernatürlichen Charakter des erstehenden Reiches bietet keine Schwierigkeit: man hat schon oft (*Rupert von Deutz*, *Toletus*, *Schanz*, *Knabenbauer*) betont, daß hier vom Herrn ein deduktiver Beweis für die oben behauptete Heilsnotwendigkeit der Taufe vorgelegt wird, dem eine Veranschaulichung der schwierigen Lehre folgt. Allein wir müssen doch bedenken, daß der Irrtum der Zeitgenossen Jesu, die Juden werden ohne weiteres ins neue Gottesreich eingehen, eben in der natürlichen Auffassung desselben seinen psychologischen Grund hat; darin werden wir einen neuen Zusamenhang von V. 5 und 6. finden. Was aus natürlichen Ursachen entsteht (τὸ γεγεννημένον ἐκ τῆς σαρκός), so führt der Herr aus, vermag nicht die Ordnung der irdischen Verhältnisse zu übersteigen; es bleibt σάρξ = etwas in sich Natürliches. Tatsächlich soll aber eine durch und durch übernatürliche Heilsanstalt in die Welt eingeführt werden; somit braucht es nicht nur eine übernatürliche Ursache, das πνεῦμα, sondern auch eine neue, in sich übernatürliche Handlung, einen Eintritt zu diesem ganz neuen Seinszustand, der somit den Namen „Geburt von oben“ verdient. — Der Herr kann nach diesem Beweise den Ratsherrn (V. 7) auf die früher behauptete Notwendigkeit der Taufe als auf eine Wahrheit verweisen, die nach der gegebenen Erklärung nicht mehr Gegenstand einer ungläubigen Verwunderung bleiben darf, sondern eine selbstverständliche Folgerung ist. Er darf ihn später (V. 9 f.) aufs nachdrücklichste darauf hinweisen, daß davon ein Lehrer

---

[1]) Vgl. Ps 15(16),10; Lk 2,26a; Jo 8,51 = erfahren, erhalten. Weitere Texte bei *H. J. Holtzmann* z. St.



Israels unterrichtet sein sollte, weil im Alten Bunde diese Wahrheit bereits klar genug vorgelegt wurde[1]). Und doch bleibt diese Wahrheit vom Dunkel des Übernatürlichen verhüllt; da soll ein Gleichnis aus der Natur Licht verbreiten. Das Auftreten des Sturmwindes[2]), dessen Tosen sich nur allzu bemerkbar macht, wird von niemandem in Frage gestellt. Doch bleibt bei einer so klaren Erfahrungstatsache gar manches in undurchdringlichem Dunkel: die Weltgegend, woher er tatsächlich kommt, die Streichrichtung und der Ort, wo er sich legen wird; namentlich innerhalb des Gebirges und einer Stadt lassen sich diese von einem Manne aus dem Volk nicht feststellen. Es scheint etwas Willkürliches, der Ordnung Entbehrendes in seinem Auftreten zu liegen. Niemand wird sich aber deswegen verleiten lassen, sein Dasein zu bezweifeln. Ebenso darf uns das unergründliche Wesen der Übernatur nicht ein Anlaß werden, ihr Dasein nicht anzunehmen, da sie sich in ihren Wirkungen (Gal 5,22) bemerkbar macht[3]).

3. Es bedarf gewiß einer Erklärung, wieso im folgenden (V. 11) die Rede, die aus einem Dialog zum Monolog wird, auf den Glauben kommt: bereits *Mal-*

---

[1]) Jer 31,33; Ez 11,19, bes. 36,24 f.

[2]) Unter dem τὸ πνεῦμα ist nicht die dritte Person der Gottheit zu verstehen, sondern der Wind, wie die griechischen Väter und der Verfasser der Quaestiones Veteris et Novi Testamenti (q. 58,2. 5. Corpus SEL 50,105—7 ML 35,2255) richtig erkannt haben (anders *Augustinus* ML 35,1486. 1487). Dies ergibt sich schon aus dem Worte οὕτως in V. 8. Dadurch wird die Tätigkeit des „Geistes“ als etwas Bekanntes eingeführt. Nun ist gewiß der hl. Geist bereits, abgesehen vom A. T., durch die Predigttätigkeit des hl. Johannes („baptizare in Spiritu sancto“) und die Theophanie am Jordan bekannt gemacht worden, allein sein Wirken war damit doch keineswegs so sehr erläutert worden, daß an ihm das Wirken der Gnade veranschaulicht werden konnte. — Wir haben somit hier eine Parabel vor uns, in der der Wind als Anschauungsmittel verwendet erscheint. — Noch weniger ist mit *J. Belser* beim πνεῦμα an den Engel von Bethesda Jo 5,4 f zu denken, bei dem das „Woher und Wohin seines Wirkens“ keineswegs unbekannt war. *V. Hartl*, Theol.-prakt. Quartalschrift 65 (1912) 865 f.

[3]) *J. Sickenberger*, Leben Jesu I 67.

donat führt verschiedene Ansichten auf. Nun besteht zunächst die für ein Gespräch genügende psychologische Verbindung mit der ungläubigen Zwischenfrage des Besuchers, die den Herrn veranlaßt, vom Glauben zu reden. Allein zu ihr tritt noch ein innerer logischer Zusammenhang zwischen dem Glauben und dem bisher behandelten Thema von der übernatürlichen Heilsordnung. In den Lehrbüchern der Dogmatik wird die absolute Notwendigkeit des göttlichen Offenbarungsglaubens gerade aus dem Vorhandensein von Geheimnissen in der christlichen Religion abgeleitet[1]).

Und in der Tat ergibt sich, so oft an uns eine Wahrheit herantritt, deren Vorhandensein die natürlichen Erkenntnisquellen nicht zu entdecken, deren Wesen auch die erleuchtete Verstandestätigkeit nicht zu ergründen und zu durchschauen vermag, die Pflicht, die Offenbarung mit einem eigentlichen, übernatürlichen Glaubensakte zu umfassen und anzunehmen. An der vorliegenden Stelle ist es unser Heiland selbst, der diesen Grund voraussetzt. Er hatte soeben seinem nächtlichen Besucher ein solches Geheimnis vorgelegt, den übernatürlichen Charakter des neutestamentlichen Reiches, das den Zustand der Gotteskindschaft rechtlich verleiht (Gal 4,1—7). Zur Annahme dieser Wahrheit kann sich die natürliche Verstandestätigkeit auch mit der größten Anstrengung nicht erschwingen, hier hat der Glaube einzusetzen.

Bedingt aber gerade der übernatürliche Charakter der Kirche die Notwendigkeit des Glaubens, so mußte umgekehrt das pharisäische Vorurteil, das nur ein natürliches Gottesreich erwartete und ersehnte, gerade dadurch erschüttert werden, daß 3 Punkte betont wurden: 1) ein neuer Schritt hat zu erfolgen, ehe man dem Messiasreiche angehört, weil es sich 2) um etwas ganz Neues, über die irdischen Verhältnisse hinausgehendes handelt, 3) eine neue Erkenntnisart hat in Tätigkeit zu treten. Bisher hatte der Glaube noch nicht diese Bedeutung gehabt, die er im N. T. erhalten sollte. In der üblichen Messiaserwar-

[1]) Vgl. z. B. *Ch. Pesch*, Praelectiones I[4] p. 120.

tung hätte er eine ganz untergeordnete Rolle gespielt, da das Eingreifen Gottes in der Befreiung seines Volkes als volle Erfahrungstatsache sich entwickelt hätte. Darum bietet die hier versuchte zeitgeschichtliche Betrachtung der ewig denkwürdigen Unterredung den letzten Grund sowohl für die Frage des Nikodemus (V. 9) als auch für die ausführliche Antwort des Heilandes. Schon der scharfe Tadel Jesu (V. 10) enthält eine Polemik gegen die damalige Strömung im Judentum: Eure ganze Richtung hat durch eure Vorurteile gar manches der Vergessenheit überantwortet, was im A. T. klar geoffenbart ist und was ein Gesetzeslehrer wissen müßte.

Vom Glauben werden nun in den folgenden 4 Versen (V. 11—14) ebensoviele Behauptungen aufgestellt: 1) Er ist vernünftig, da er auf der Zeugenaussage von Personen beruht, die mit dem vollsten Wissen ausgestattet sind (V. 11a). 2) Der Glaube ist notwendig, zunächst relativ (im Vergleiche mit noch schwierigeren Glaubenswahrheiten, deren Offenbarung noch bevorsteht), (V. 12), dann aber auch absolut (V. 13), weil nur durch den Sohn Gottes Kunde vom Himmlischen zu uns gelangen kann, da nur er vom Himmel herabkam und [trotzdem ständig] „im Himmel ist.“ [1]) Dennoch wird 3) dieser Glaube von vielen Juden verleugnet werden. (V. 11b, 12b). 4) Der Glaube ist endlich bereits durch die Schriften des A. T., die der berühmte Gesetzlehrer kennen sollte, als erforderlich bewiesen; insbesondere ist durch die Begebenheit mit der ehernen Schlange seine Notwendigkeit typisch im voraus dargestellt worden.

Zwei noch nicht völlig gelöste Schwierigkeiten liegen in V. 11 u. 12. Die erste betrifft die Frage, wen der Heiland durch das „wir“ als weiteren Zeugen einführt. Es empfiehlt sich wohl am besten, mit Rücksicht auf Jo 8,16. 19; 16,32 an das Zeugnis des Vaters zu denken. — Die zweite Dunkelheit bietet der folgende Vers 12: welches sind die Wahrheiten, die als irdisch (ἐπίγεια) zu gelten haben und die der Herr bereits vorgelegt hat, aber ohne Glauben zu finden? Die übliche Erklärung denkt an die soeben z. B. über die Taufe mitgeteilten

---

[1]) Die Echtheit dieser Worte, welche auf Grund des Zeugnisses von ℵB geleugnet wurde, ist mit Recht von *Vogels* behauptet worden.

Wahrheiten. Diese seien gemeint, da ihr Gegenstand auf Erden ist und sie im Vergleiche zu den im folgenden berührten höchsten Geheimnissen der Dreieinigkeit, der Menschwerdung und Erlösung immerhin mehr elementarer Natur sind. So seit *Joh. Chrysostomus* die griechische Schrifterklärung[1]). Allein es bleibt recht auffallend, daß ein so tiefes Geheimnis wie die Übernatur und das Sakrament der Wiedergeburt als etwas Irdisches ausgegeben werden soll[2]).

4. Die Verbindung zwischen V. 13. und 14. ist bereits von *Maldonat* richtig erklärt worden: es wird fortgeführt die Erörterung über den Glauben, von dem V. 14b ausdrücklich die Rede ist. Nur wenn man die Frage stellt, wieso alsbald der leidende Messias eingeführt wird, könnte man einen Schein von Berechtigung anerkennen im Ausspruch von *H. J. Holtzmann* z. St.: „Der Übergang zu V. 14 ist noch immer Gegenstand planlosen Ratens." Gewiß wäre es ungenügend, wenn man nur Beispiele höherer und darum dunklerer Wahrheiten im folgenden suchen wollte, in denen die neue Religion sich vom Judentum unterscheiden sollte. Allein volle Rechenschaft über die Auswahl der Beispiele gibt uns wieder ein Blick auf die falsche Messiaserwartung.

Mit dem Wahne vom irdischen Messiasreiche stand der Traum von einem irdischen Messiaskönig in untrennbarem Zusammenhange. Schon in V. 11 lesen wir, wie unser Herr den richtigen Messiasbegriff einführen will: er hatte dort seine vom Judentum verkannte Würde als Zeuge himmlischer Geheimnisse betont. In V. 13 wird dies nochmals wiederholt und beigefügt, daß diese Wahrheiten sonst für uns unergründlich wären. Im folgenden (V. 16) nennt er sich — um das gleich vorauszunehmen — Μονογενὴς υἱός und spricht sich damit eine Würde zu, die niemand anderem zukommt, auch nicht dem bevorzugten Gottesgesandten des Judentums, einem Moses (vgl. Hebr 3,5 f). — Damit hatte der Herr von sich gesagt, was er sei,

---

1) *Belser* findet (Joh S. 22) hier die Einteilung des ganzen Evangeliums; bis 4,52 ist die Rede von den ἐπίγεια, von da ab von den ἐπουράνια.

2) Vgl. *J. Grimm* und *V. Hartl*, Die Hypothese einer einjährigen Wirksamkeit Jesu (Neut. Abh. VII 1—3) S. 276.

und gerade jenes betont, was die jüdische Erwartung nicht vermutete und woran sie den schwersten Anstoß nehmen sollte. Er mußte ein Wort beifügen und erklären, was er nicht sei, wie er den gestellten Erwartungen nicht entsprechen sollte. Er hatte die überirdische Würde des Ersehnten gekennzeichnet; in seinem irdischen Auftreten aber sollte ihm nicht das beschieden sein, wovon sein Volk ihn umstrahlt wissen möchte, Herrlichkeit und Anerkennung und Ruhm: nein, „erhöht muß er werden" im schmachvollen Kreuzestod.

Daß diese schmähliche Erhöhung gemeint sei, ist wohl mitunter in Abrede gestellt worden; man meinte, von der glorreichen Erhöhung zur Rechten des Vaters sei die Rede[1]) wie in den Stellen AG 2,33; 5,31; ähnlich Mt 11,23 = Lc 10,15 (*Belser*, Joh 110 f u. *Th. Zahn*). — Allein das Hilfszeitwort δεῖ entscheidet gegen diese Annahme; nicht von einer Ehre ist die Rede, sondern von einer schweren Notwendigkeit, die dem Herrn bevorsteht. Vgl. die anderen Johanneischen Stellen, an denen ὑψοῦσθαι für „gekreuzigt werden" genommen wird: 8,28 u. 12,32. 34. Belege aus der Profanliteratur vgl. bei *W. Bauer* S. 37.

5. Hier bietet sich nun unserem Herrn Gelegenheit, ein alttestamentliches Bild zu verwerten, das auf einmal drei der hier in Frage stehenden Wahrheiten beleuchtet. Schon Sap 16,6 f ist die eherne Schlange ein σύμβολον σωτηρίας genannt; „der sich ihr zuwandte, wurde nicht durch jenes gerettet, was er anblickte, sondern durch Gott, den Retter aller". *Philo* hatte[2]) den durchs Schlangenbild dargestellten Helfer als den σωφροσύνης Λόγος bezeichnet. Vielleicht hatte die Gematrie miteingewirkt, da der Zahlwert der Buchstaben von נָחָשׁ und מָשִׁיחַ derselbe ist[3]). Der Heiland hält sich in seiner Anwendung des Bildes genau an die 3 Satzteile, wie sie

---

[1]) *B. Weiß* meint (Joh S. 64), Jesus habe von seiner Erhöhung durch den Glauben der Menschen geredet, der Evangelist habe es aber fälschlich von einer Erhöhung am Kreuze verstanden. Man sehe doch auf den Zweck der Rede des Herrn!

[2]) Legum allegoricarum l. 2 c. 20 ed. *Cohn* I 106.

[3]) 50+8+300 = 358 = 40+300+10+8; vgl. *F. Kaulen* im Kirchenlexikon[2] VII 14. *J. M. Heer*, Die Stammbäume Jesu (Bibl. Studien XV/1. 2) S. 54. — Zu den von *F. Hummelauer* zu Num 21,4—9 zu-

Num 21,8 sich folgen: a) „hänge ihn (den שָׂרָף) auf eine Stange und dann soll b) jeder, der gebissen wurde, ihn anblicken und c) wenn er ihn angeschaut hat, wird er leben“. Dementsprechend betont der Herr in der Anwendung 3 Dinge: a) für sich die Notwendigkeit der Erhöhung am Kreuzespfahl, b) für uns alle die Notwendigkeit eines gläubigen Aufblickes[1]), von der die Juden nicht ausgenommen werden. Endlich stellt er c) allen, welche diesen Blick zustande bringen, die Rettung in Aussicht, die Heiden werden hievon nicht ausgenommen.

Namentlich bot dies dritte Element unserem Herrn einen passenden Ausgangspunkt, um die irrige Gedankenwelt der Zeitgenossen zu bekämpfen. Der Messias sollte, so glaubte man, nur jenen das Heil bringen, die als seine Volksgenossen auf seiner Seite standen. Nein, so beteuert der Herr selbst, nicht von leiblicher Verwandtschaft und nationaler Zugehörigkeit hängt sein beseligender Einfluß ab, sondern vom gläubigen Aufblick zu ihm und der durch diesen hergestellten Verbindung mit ihm[2]). So wird der Vorgang mit der ehernen Schlange in nächster Zukunft sich im Gegenbilde wiederholen: alle, die eben noch Gottes Feinde waren, auf denen sein Zorn und seine Strafe schwer lastete (Rm 1, 18—32), sollten Heilung finden, soferne sie sich nur zu einem gläubigen Aufblick erheben konnten. — In einem Punkte unterscheidet sich indes dieser doppelte gläubige Aufblick. Während die eherne Schlange nur das irdische Leben vermitteln konnte, soll der Glaube an den Heiland das „ewige Leben“ verleihen. Damit kämpft der Herr wiederum gegen alle Diesseitserwartungen, die an sein Kommen geknüpft waren,

---

sammengestellten Väterstellen vgl. Ps.-Hieronymus (Fortunatianus?) in Mt 1, ML 30,534 D.

[1]) Vgl. den Barnabasbrief 12,7. *Funk* p. 76 ἐλπισάτο πιστεύσας.

[2]) Andere Lesarten vgl. bei *Soden*. „Ἐν αὐτῷ“ ist nicht mit der Vulgata „in eum“ zum Verbalbegriffe „glauben“ zu ziehen, sondern mit dem folgenden Zeitwort zu verbinden: „in = durch ihn, mit ihm vereint“ soll er das Leben bekommen. Πιστεύειν wird eben, von Mk 1,15 abgesehen, niemals mit ἐν, sondern bei Joh stets mit εἰς konstruiert.

und nicht ohne Grund wird das im folgenden Verse nochmals mit denselben Worten wiederholt (V. 15=16b); die Worte: μὴ ἀπόληται ἀλλ' sind in V. 16b zu streichen (vgl. *Vogels*).

6. In dem mit Rm 8,32 inhaltlich übereinstimmenden V. 16a geht die Rede wiederum gemeinsam gegen die drei hier bekämpften Irrtümer vom glorreichen Davidssohn und seiner auf alle Juden und und nur auf sie sich erstreckenden Heilstätigkeit. Der Fortschritt der Rede liegt in drei Punkten.

a) Zunächst wird die unermeßliche Liebe des Bundesgottes eingeführt in ihrer weltumspannenden Weite, die indes den Glauben als Heilsbedingung fordern muß, eine Bedingung, die für viele Juden zum Stein des Anstoßes werden sollte.

Hier ist der Ausdruck κόσμος von höchster Bedeutung, da durch ihn betont wird, daß sich Gottes Liebe nicht auf sein bisheriges Volk beschränkt, vielmehr sein Heilswille allgemein ist. Das Wort bezeichnet die Welt sowohl als räumlich ausgedehnt als auch in Sünde und Gottesfeindschaft verstrickt[1]). Auch darin lag eine Spitze gegen die zeitgenössische Heilserwartung, daß hier die Allgemeinheit der göttlichen Liebe betont wurde. Der Jude wußte wohl, daß sein Gott Jahve der Herr der ganzen Welt sei, aber in beschränkter Engherzigkeit meinte er, daß seine Liebe nur seinem Volke Israel gelte, den unreinen Heiden aber versagt sei. Darum mußte der Rabbi hingewiesen werden auf die Wahrheit, daß Gottes Liebe allen Menschen ein wahres Wohlwollen und unermeßliche Wohltaten entgegenbringe, und zwar durch eine opfernde Liebe.

b) Sodann liegt ein besonderer Nachdruck auf dem Worte „hingeben". In der jüdischen Auffassung konnte von einer Hingabe des Messias, der als reiner Mensch erscheinen und einer glänzenden Laufbahn entgegengehen sollte, ebensowenig die Rede sein, wie man z. B. von einer Hingabe des Königs David hätte reden können. Anders war es bei der wahren gottgewollten Sendung des Eingeborenen. Schon die Menschwerdung bedeutete für alle Fälle eine Erniedrigung der zweiten göttlichen Person, welche Knechtsgestalt annahm und durch die „Communicatio idiomatum" den Knechtsnamen erhielt (Phil 2,7), mochte ihr auch ein noch so glänzendes Los

[1]) Vgl. *Zorell* p. 313 f.

hier auf Erden zugedacht sein. Um wieviel mehr war der Ausdruck gerechtfertigt, wenn ein Leben in Niedrigkeit, das am Holze der Schmach fürs Diesseits enden sollte, ihm beschieden war (Phil 2,9)!

c) Indirekt ist auch gegen eine andere Schwierigkeit der Juden vorgesorgt. Der christlichen Trinitätslehre sollte der Vorwurf des Polytheismus seitens der jüdischen Polemik nicht erspart bleiben[1]. Der Heiland geht mit göttlicher Erzieherweisheit vor. Indem er sich den „Eingebornen Sohn" nennt, lüftet er den Schleier vom Geheimnisse seiner Person nur soweit, als es für eine erstmalige Offenbarung erfordert und für den Hörer erträglich war. Hier drohte für den Augenblick keine Gefahr, vielmehr mußte die gläubige Annahme Christi als des Gottesgesandten von selbst zum Bekenntnis seiner Gottheit, die er sich so oft ausdrücklich beilegte, führen. Somit genügte es, das unerfaßliche Geheimnis thetisch vorzulegen; es bedurfte jetzt noch keiner polemischen Rechtfertigung[2].

7. Wenn demnach Gott der Welt, d. h. den Heiden nicht minder als den Juden, wohlgesinnt ist, so muß es eigentlich selbstverständlich sein, daß er ihr nicht ein Strafgericht zugedacht hatte, das sein Eingeborner als Gottesbote sofort zu vollstrecken hatte (V. 17). Nun hatte aber die jüdische Phantasie das im A. T. vorhergesagte Weltgericht[3] in die unmittelbare Zukunft versetzt und wollte es über die Gôjim ergehen lassen. So war es am Platze, daß der Herr diesen Gedanken besonders hervorhob (V. 18. 19).

---

[1]) *Ferd. Weber*, Jüdische Theologie² S. 152.

[2]) So begreifen wir es, daß die Nikodemusperikope vielfach das Evangelium am Feste der allerheiligsten Dreifaltigkeit bildete (*St. Beißel*, Entstehung der Perikopen des Römischen Meßbuches S. 154. 157. 164). Sie nahm indes diesen Platz „in die octava Pentecostes" schon in viel früherer Zeit ein, wie der in die Zeit des hl. *Hieronymus* zurückreichende „Liber comitis" (ML 30,510 B) beweist. Es ist wohl ein Überbleibsel dieser alten Ordnung, wenn heute die Verse 15—21 das Evangelium vom Pfingstmontag bilden.

[3]) Is 11,4; 50,11; 63,1. Mal 3,2 u. s. w.



Vgl. zu dieser Gerichtserwartung des damaligen Judentums besonders das Buch Henoch (c. 90) und die Assumptio Moysis 10,7. bei *Kautzsch* II 296 f. 328; *E. Schürer* II[4] 555 f; *F. Weber*, Jüdische Theologie[2] S. 77, bes. aber die „Beihefte zur Zeitschrift f. alttest. Wiss." Nr. 29 u. 30: *W. Cossmann*, Die Entwickelung des Gerichtsgedankens bei den alttestamentlichen Propheten, und *N. Messel*, Die Einheitlichkeit der jüdischen Eschatologie, Gießen 1915. Im ersten Werke ist zu vergl. besonders Kap. 37: „Die Völkergerichte", wo betont wird, daß „die Bibel auch das Gericht als Heilsfaktor für die Völkerwelt" kennt (S. 226). Bei *Messel* ist zu beachten § 22 „Das eschatologische Gericht".

Ein weiser Lehrer lehnt einen Irrtum nicht einfachhin ab, wenn er mit etwas Wahrem verbunden ist; vielmehr ist er bedacht, jedes Wahrheitselement ausdrücklich hervorzuheben, um den von der Täuschung befangenen Schüler auf den richtigen Weg zurückzuführen. Jesus hatte die Gerichtserwartung in ihrer üblichen Form zurückgewiesen; doch enthielt sie etwas sehr Richtiges. Bereits in der unmittelbaren Zukunft sollte sich das Weltgericht zu entwickeln beginnen, nicht durch eine Tat des göttlichen Richters, sondern von Seite der Menschen, welche im Diesseits sich schon zur Rechten und Linken desselben aufstellen. Das endzeitliche Weltgericht bewirkt ja nicht erst die Scheidung der Geister, sondern es wird nur öffentlich verkündigt, welchem Heereslager jeder Erdenpilger sich angeschlossen hat, um in denselben bis zum Tode zu verharren. Wer somit sich selbst in freier Entscheidung ausschließt vom Gottesreich, der hat über sich selbst das Verdammungsurteil gesprochen: „er ist schon gerichtet" V. 18, denn „darin besteht das [diesseitige] Gericht" V. 19.

Dabei ist auch dem Einwurf die Spitze abgebrochen, daß der Evangelist es ist, der V. 17 gebildet hat, um die Erwartung des bevorstehenden Weltgerichtes, die nicht in Erfüllung gehen wollte, in andere Formen umzugießen. Außer dem von *F. Tillmann* (S. 76) gegebenen guten Verweis auf 5,29 ist eben der zeitgenössische Hintergrund zu beachten. Freilich — so lautet die aufklärende Belehrung — ein Gericht steht bevor, wie allgemein erwartet wird, ja es vollzieht sich bereits, allerdings nicht in dem äußern Hergang, sondern in der innern Scheidung jener, über die es dereinst erfolgen wird.

8. Unter der gemachten Voraussetzung der antijüdischen Polemik erklären sich auch die drei Schlußverse der Perikope (19—21) ganz ungezwungen. Sie geben den Grund an, warum das neu erstehende Gottesreich sich nicht in einer den üblichen Erwartungen entsprechenden Weise aufbaut, warum der heilsnotwendige Glaube im Judenvolke „nicht Sache aller ist“ (2 Thes 3,2) und warum er außerhalb desselben erblühen soll: das moralische Verhalten der Menschen übt auf ihr übernatürliches Erkennen einen bestimmenden Einfluß aus. So wird der letzte Grund dafür aufgedeckt, warum der Ungläubige bereits gerichtet ist. In einer allegorischen Rede wird auf das lichtscheue Gebahren der Übeltäter verwiesen, die in widernatürlicher Weise das Licht hassen und an Stelle desselben[1]) die Finsternis lieb gewonnen haben (Job 24,13—17; Ps 138 (139),11 f; Rm 13,12 f; Eph 5,11—15; 1 Th 5,6 f). Ihm wie seinem erfreulichen Gegenteile, dem offenen Vorgehen der ehrlichen Menschen, entspricht das moralische Verhalten gegenüber dem Lichte der Welt, als das der Herr sich hinstellt. Daß unter diesen Freunden des Lichtes sich auch Heiden finden können, war klar; bald sollte auch diese tröstliche Wahrheit zur Erfahrungstatsache werden. Es ist der Gedanke dieses Verses, mit dem die erste Heidenpredigt, die Rede des hl. Petrus vor Cornelius, beginnt: „In Wahrheit erkenne ich, daß Gott nicht auf die Personen sieht, sondern daß in jedem Volke jener, welcher ihn fürchet und das Rechte tut, ihm angenehm ist“ AG 10,34 f. Dieses entschiedene Veto gegen den jüdischen Partikularismus ist bereits in unserer Perikope vom Heiland vorgelegt worden.

IV. In dieser hier zur Überprüfung vorgelegten Erklärung verschwindet ein alter Einwurf gegen die Nikodemusperikope; auch zur Lösung einer Schwierigkeit gegen das 4. Evangelium dürfte sich ein beachtenswerter Gesichtspunkt ergeben.

---

[1]) Μᾶλλον ist gleich eher, anstatt, nicht „mehr“ vgl. 12,43 und ZkTh 41 (1917) 328.

1. Seit *D. F. Strauß*[1]) wird die Nikodemusrede immer wieder „als sehr unverständlich bezeichnet (*H. J. Holtzmann*) und betont, daß die vom Herrn vorgetragene Lehre auch die Fassungskraft eines Schriftgelehrten weit übersteigt.

W. Bauer meint (Handbuch z. N. T. II/2 S. 39): „Jesus konnte, ohne Un- und Mißverständnisse geradezu herbeizuzwingen, mit Nikodemus weder von der christlichen Taufe noch vom Heilswerte seines Todes sprechen". Gemeinsam gegen diese Rede und das Gespräch am Jakobsbrunnen wird S. 50 abgeurteilt: „die Ausführungen bewegen sich in einer Höhenlage, die dem Hörer unerreichbar ist". Das Höchste hat sich hier wohl *A. Jülicher* erlaubt[2]): „Hätte Jesus das Gespräch mit dem heilsbegierigen Nikodemus so gehalten, wie es uns Jo 3,3 ff überliefert wird, so wäre sein Mißerfolg unter den Juden nicht bloß verständlich, sondern geradezu seine Schuld: alles Mögliche wird als bekannt vorausgesetzt, was Nikodemus schlechterdings nicht wissen konnte. So hat nicht Jesus zu einem Schriftgelehrten seiner Zeit gesprochen". — *J. Belser* hat sich durch eine derart zuversichtliche Sprache einschüchtern und zu einer unbewiesenen Voraussetzung verleiten lassen: „Die Perikope Jo 3,1—12 ist absolut unverständlich ohne die Annahme, daß Jesus vorher am Osterfeste in aller Öffentlichkeit, also auch vor Nikodemus und seinen Standesgenossen, eine Taufpredigt gehalten"[3]).

Zunächst dürfen wir nicht vergessen, daß wir hier, wie bei allen Reden der Bibel, nur einen Auszug aus dem wirklichen Gespräche, das damals in nächtlicher Stunde erfolgte, vor uns haben. Sodann beweist die gegebene Erklärung, wie die Ausführung über die Messiasfrage beim Schriftgelehrten an dessen Ansichten anknüpfte und ihm darum verständlich sein mußte.

Es ergibt sich weiter, 2) wie wenig der bekannte Einwurf berechtigt ist, der „johanneische Christus rede nur von sich selbst, während der synoptische Christus vom Gottesreiche spricht"[4]): unsere Rede handelt nach dem Gesagten über das Messiasreich.

3. In der gegebenen Erklärung ist aber die Nikodemusrede sogar ein Beweis für die Echtheit des Jo-

[1]) Leben Jesu I 642. [2]) Einleitung ins N. T. [5 6] S. 381.

[3]) Leidensgeschichte[2] S. 183; vgl. Johannesev. S. 99. 101.

[4]) Vgl. *H. J. Holtzmann*, Einleitung ins N. T.[3] S. 430 f; *A. Jülicher*, Einleitung[5 6] S. 347.

Evangeliums. Denken wir zunächst an die von der ungläubigen Bibelkritik angenommene Ausrüstung jenes großen Unbekannten aus der Zeit um die Jahrhundertwende, der das vierte Evangelium verfaßt haben soll. Sein Rüstzeug soll den Schätzen hellenischer, speziell alexandrinischer Weisheit entnommen sein, nach Art eines Philo habe er es frei mit der christlichen Weltanschauung zu einem merkwürdigen Zwitterwesen vereinigt. Er schrieb zu einer Zeit, wo Jerusalem längst von römischen Legionen zerstampft war, wo die Messiaserwartungen eine neue Färbung erhalten haben. Demgegenüber weist die hier versuchte Deutung nach, daß das Joh-Evangelium hier denselben zeitgeschichtlichen Hintergrund voraussetzt wie die Synoptiker, wenn auch nicht in dem Maße wie das direkt antipharisäische Mt-Evangelium. So tritt diese Perikope völlig an die Seite von jenen Stücken des ersten Evangeliums, welche die falsche Messiaserwartung bekämpfen, ohne sie ausdrücklich zu nennen (die vielen Reichsparabeln, die Versuchung des Herrn[1]), die 8 Seligkeiten). Darum ist die erste längere Rede des Herrn im 4. Evangelium eine ebenso wirkungsvolle Einführung der neuen Religion wie die Bergpredigt im ersten Evangelium.

Welche Berechtigung haben also die Versuche, im Gespräche mit Nikodemus eine Symbolisierung der Tatsache zu erblicken, das Christentum habe auch unter den besseren Ständen Anhänger besessen, oder den Nikodemus als Repräsentanten einer bestimmten Menschenklasse, etwa der Unentschiedenen zu erklären? Wozu werden endlich die Mysterienreligionen herbeigezogen mit dem angeblich aus dem Heidentum stammenden Gedanken der Wiedergeburt?[2]) Vielmehr erweist sich das Johannesevangelium ebenso wie durch Geschichte, Geographie und Sprache, so auch durch seine richtig gezeichnete antijüdische Färbung als ein echtes Werk eines wahrheitsliebenden Augenzeugen.

---

[1]) Vgl. bes. *Peter Ketter*, Die Versuchung des Herrn, Nt. Abh. V 3.

[2]) *R. Reitzenstein*, Die heidnischen Mysterienreligionen[2] bes. S. 123 f; *W. Bauer* S. 33.

Die erste Ruhestätte der Apostelfürsten Petrus und Paulus an der Via Appia in Rom

Von Dr. **Paul Styger**—Rom

Eine alte Überlieferung kennt außer den Grabmälern im Vatikan und an der Straße nach Ostia noch ein drittes Heiligtum, welches die Ehre beansprucht, zeitweilig die Reliquien der Apostelfürsten beherbergt zu haben. Die Texte, um die es sich handelt, dürfen füglich als historische Dokumente bezeichnet werden, obwohl sie verstümmelt und mißverstanden auf uns gekommen sind. Wenn der Kern der geschichtlichen Wahrheit herausgeschält, auf stichhaltige Gründe geprüft und sogar noch mit monumentalen Tatsachen in Übereinstimmung gebracht werden kann, dann sind Bezeichnungen wie Sage, Fabel und Legende nicht mehr am Platze. So steht es um die Erzählungen, welche von einem zeitweiligen Apostelgrab an der Via Appia bei der S. Sebastianskirche, eine Wegstunde außerhalb der Stadt Rom, berichten. Heute sind die ehrwürdigen Zeugnisse, denen der Stempel der Jahrhunderte seine harten Merkmale aufgeprägt hatte, nicht mehr einem argen Mißtrauen ausgesetzt, sondern durch glückliche Ausgrabungen glänzend bestätigt worden. Der Spaten hat wieder einmal die Ehre des Pergamentes gerettet. Wie die Ausgrabung ein lange erwünschtes Licht auf die schwerverständlichen Dokumente zu werfen vermochte, so sind doch diese selbst der beste Führer zu den Entdeckungen geworden. Beide stehen in einem innigen Verhältnis und führen gemeinsam zu einem sicheren Ergebnis; darum fordert der Fundbericht zuerst eine Darlegung der überlieferten Texte.

I. Die schriftliche Überlieferung

1. Der Filokalianische Kalender. Die älteste Angabe über ein Apostelfest an der Via Appia ist im Chronographen von 354 erhalten.

Auf dem Titelblatt steht der Name des Schreibers, der das Werk künstlerisch ausstattete: „Furius Dionysius Filokalus titulavit". Dieser Kalligraph ist aus einem Epigramm am Grabe des hl. Eusebius in der Kallixtuskatakombe bekannt, wo er sich „Damasi papae cultor atque amator" nennt und hinzufügt: „Furius Dionysius Filokalus scripsit", während ebendort Papst Damasus ausdrücklich als Verfasser der Hexameter genannt ist: „Damasus episcopus fecit".

Der römische Kalender besteht nun aus 6 Teilen. Einer Liste der kaiserlichen Konsekrationstage schließt sich die Reihe der Konsuln von 510 vor Chr. bis 354 nach Chr. an; dann folgt eine Tabelle der Osterdaten von 312 bis 411; ferner ein Verzeichnis der Stadtpräfekten für die Jahre 254 bis 354; an fünfter Stelle stehen die Beisetzungstage der Bischöfe und Martyrer unter den getrennten Titeln: „depositio episcoporum", „item depositio Martyrum". Unter ersterem Titel sind die Begräbnistage von 10 Päpsten von Lucius I († 254) bis Silvester I († 335) gebucht. Außerhalb dieser Reihe sind am Ende noch die Todestage des Marcus (7. Okt. 336) und des Julius (12. Apr. 352) angefügt. Die erste Zusammenstellung der Liste erfolgte also im Jahre 336. Der sechste und letzte Abschnitt ist der „Liberianische Papstkatalog", ein Verzeichnis der römischen Bischöfe von Petrus bis Liberius, dessen Amtsantritt (352) noch eingetragen ist. Im Jahre 354 erfolgte also die uns erhaltene Ausgabe; aber es ist gewiß, daß darin auch Festtage verzeichnet sind, die schon von altersher, von Dokumenten oder der mündlichen Tradition überliefert, sicher vor der ersten Redaktion 336 in Rom gefeiert wurden[1]).

Dieser Chronograph enthält unter dem Titel: depositio martyrum die Stelle: „III Kal. Iul. Petri in Catacumbas et Pauli Ostense Tusco et Basso Cons."

Die Kalendernotiz sagt, daß im Jahre 354 am 29. Juni an zwei verschiedenen Orten eine jährliche Apostelfeier begangen wurde: für Petrus am Orte, welcher catacumbas hieß, für Paulus dagegen an der ostiensischen Straße. Der 29. Juni ist im Sinne des Kalenders der Todestag

[1]) S. *Th. Mommsen*, Über den Chronographen vom Jahre 354 in Abhandl. der philosoph.-hist. Klasse der königl. sächs. Gesellschaft der Wissenschaften I, Leipzig 1850, S. 632; vgl. *H. Lietzmann*, Kleine Texte 2 S. 3—5.

der Apostel. Dies geht schon aus dem Titel „depositio martyrum" hervor, umsomehr, da auch die Begräbnistage der Bischöfe mit ihren Todestagen identisch sind. Zudem findet sich im Liberianischen Katalog bei Petrus die Angabe „passus autem cum Paulo die III. Kl. Julias Cons. ss. (Nerino et Vero) imperante Nerone". Im Martyrologium Hieronymianum erscheint ebenfalls das gleiche Datum als Martyrium. Es geht also nicht an, diesen 29. Juni als den Tag einer Translation der Apostelreliquien anzusehen. Aber was bedeutet dann „Tusco et Basso Cons."? Es ist zweifelsohne das Konsulardatum vom Jahre 258, das mit dem obigen Todestage gewiß nichts zu tun hat.

Die „depositio martyrum" des Chronographen hat noch zwei andere Jahresangaben: „XIIII Kal. Iun. Partheni et Caloceri in Callisti Diocletiano VIIII et Maximiano VIII (304)". „X Kal. Octob. Basillae Salaria vetere Diocletiano IX et Maximiano VIII Consul. (304)". Es ist versucht worden, diese Daten (19. Mai und 22. Sept. 304) als Zeitpunkt einer Translation der betreffenden Märtyrerleiber aufzufassen. Schon *de Rossi* meinte, die 3 Consularangaben der depositio martyrum seien allem Anschein nach eine Erinnerung an die erfolgten Überführungen[1]). *H. Lietzmann*[2]) behauptet, daß in der Diokletianischen Verfolgung (304) ein Schutztransport der Märtyrerleiber stattfand. Mit solchen Parallelen würde natürlich die Vermutung sehr wahrscheinlich, daß das Jahr 258 beim Apostelfest ein Translationsdatum sei. Allein der von *de Rossi* angeführte archäologische Beweis, daß die Grabkammer der Märtyrer Calocerus und Parthenius in der Kallixtuskatakombe ursprünglich nicht für diese angelegt wurde, sondern daß die Reliquien in einer gefährlichen Zeit in dieser gerade leerstehenden Kammer geborgen worden seien, entbehrt jeder Sicherheit. Das Gleiche gilt für die angebliche Translation der hl. Basilla von einer leicht zugänglichen und deshalb gefährdeten Gruft in das Innere desselben Coemeteriums[3]). Es scheint im Gegenteil doch etwas bedenklich, das schreckliche Blutjahr 304 neben den Märtyrernamen eines Kalenders nicht auf den Todestag beziehen zu wollen. Hätte aber die Notiz des Martyrologium Hieronymianum zum 19. Mai[4]), wonach Parthenius und Calocerus im Jahre 250 gemartert wurden, ein historisches Fundament, so wäre es wieder kaum begreiflich, wie die

[1]) Roma sotterranea II 214.
[2]) Petrus und Paulus in Rom, Bonn 1915, S. 84 f.
[3]) Vgl. *Lietzmann* S. 88.
[4]) Acta Sanct., Mai IV 301.

grausam verfolgten Christen im Jahre 304 daran dachten, Glaubenshelden einer vergangenen Zeit zu transportieren[1]).

Allein selbst in der Hypothese von Translationsdaten stimmt der die Apostelfeier betreffende Text, so wie er uns im Kalender des Filokalus überliefert ist, nicht, weil das Consulardatum nur auf Petrus in Catacumbas Bezug hätte, während Paulus ja in seinem Grabe an der Via Ostiensis verblieb.

Bisher setzten wir voraus, daß die frägliche Stelle der Kalenderangabe intakt überliefert wurde. Ein Zweifel, ob vielleicht doch der Text der alten Handschriften, der uns übrigens nur in 2 jungen Kopien vorliegt, verstümmelt sei, drängt sich auch sofort auf, sobald andere Quellen zu Rate gezogen werden.

2. Das Martyrologium Hieronymianum. Wie der sog. Liberianische Katalog des Chronographen den Ursprung des Liber Pontificalis bildet, so entstand aus der depositio martyrum das sog. hieronymianische Martyrologium[2]). Dasselbe enthält ein römisches Märtyrerverzeichnis mit Notizen, die während der Regierungszeit des Papstes Miltiades (311—314) und sogar während der des Anteros (235—236) geschrieben wurden. Im Codex Bernensis ist zum 29. Juni eine Stelle eingetragen, der allem Anschein nach ein uns unbekanntes Exemplar der depositio martyrum zugrunde liegt.

Sie lautet: Romae Via Aurelia natale sanctorum apostolorum Petri et Pauli, Petri in Vaticano, Pauli vero in Via Ostensi, utrumque in Catacumbas, passi sub Nerone Basso et Tusco consulibus.

Laut diesem Text wurde am gleichen Tage das Apostelfest an 3 verschiedenen Orten gefeiert: Petrus im Vatikan, Paulus an der Via Ostiensis und beide zusammen in catacumbas. Freilich sind auch diese Zeilen nicht unanfechtbar. Die zwei Worte Via Aurelia stehen am falschen Ort. Sie standen entweder hinter Vaticano oder der Kopist begann aus Versehen die nächste Notiz abzu-

[1]) Vgl. *Pio Franchi de' Cavalieri* in Studi e Testi 27 Heft 5 S. 123.

[2]) *De Rossi — Duchesne,* Martyrol. Hieronym. in Acta Sanct. Nov. II 1.



schreiben „Aurelia Sanctorum Novatiani" u. s. w., was er alsbald ausbessern wollte, indem er wohl die falschen Namen, aber nicht die Straße ausradierte. Tatsächlich stehen die Worte Apostolorum Petri et Pauli auf einer Rasur. Verzeihlich ist utrumque für utriusque. Man hat die Bemerkung passi sub Nerone als Einschiebsel bezeichnet[1]). Allein derartige kurze Notizen entsprechen eben der Natur der gedrängten Sätze, deren Zusammenhang oft nicht leicht herzustellen ist. Die Frage dreht sich wiederum hauptsächlich um das Consulardatum des Bassus und Tuscus (258).

Eine naheliegende Hypothese, die aber schon von demjenigen verworfen wurde, der sie aufstellte[2]), erklärt die Verschiedenheit der Depositio martyrum vom Martyrologium durch die Möglichkeit zweier Etappen. Wenn nämlich noch im Jahre 354 die Apostel nur an zwei Stationen gefeiert wurden, Petrus in catacumbas, Paulus an der Via Ostiensis, dann entspräche dies dem Text der Depositio martyrum, ebenso wie das Martyrologium von 3 Stationen sprechen dürfte, wenn es sich lediglich auf die Zeit bezieht, als Petrus von der Via Appia „ad catacumbas" zurück in die vatikanische Basilika gebracht und die gemeinsame Feier an der Via Appia beibehalten wurde. Allein das würde eine zu späte Translation des Petrus voraussetzen, von der wir gar nichts wissen. Die vatikanische Basilika war im Jahre 354 auch schon errichtet und somit konnte dort die Feier stattfinden.

Dem Consulardatum in der depositio martyrum fehlt immer noch jede Beziehung sowohl zu Petrus und Paulus als auch zum 29. Juni, ihrem gemeinsamen Todestag. Es bleibt also nichts anderes übrig, als den Text des Chronographen durch das zuverlässigere Martyrologium Hieronymianum zu ergänzen und endlich die Namen der Consuln von 258 zu erklären, obwohl dieses Jahr, wie wir gesehen haben, mit einer Translation nichts zu tun hat. Dieses letztere Problem wird seine einzig mögliche Lösung im zweiten Teil finden, wo wir das ausgegrabene Monument an der Via Appia sprechen lassen. Inzwischen können wir aus den beiden Zeugnissen ruhig den Schluß ziehen, daß es im 4. Jahrhundert in Rom ein öffentlicher

---

1) *Duchesne* Lib. Pont. Introd. S. CIV f und *H. Lietzmann* S. 82.
2) *Duchesne* l. c.

und offizieller Brauch war, die Apostelfeier am 29. Juni an drei verschiedenen Orten zu begehen. „Trinis celebratur viis Festum sacrorum martyrum“, heißt es im Hymnus, der dem hl. *Ambrosius* zugeschrieben wird[1]).

3. Der Liber Pontificalis. Die Epitome Feliciana des Papstbuches aus der Zeit gleich nach 530 hat im Leben des Papstes Cornelius (251—253) die eigenartige Kunde einer Apposteltranslation[2]):

Hic temporibus suis, rogatus a quodam [quadam] matrona [Lucina], corpora Apostolorum beati Petri et Pauli de catacumbas levavit noctu; primum quidem corpus beati Pauli accepto beata Lucina posuit in praedio suo, via Ostense [Ostiensi], iuxta locum, ubi decollatus est; beati Petri accepit corpus beatus Cornelius episcopus et posuit iuxta locum, ubi crucifixus est, inter corpora sanctorum episcoporum, in templo Apollinis, in monte Aureo, in Vaticanum palatii Neroniani, III Kal. jul.

Es ist schwer zu sagen, was von dieser Erzählung als bare Münze anzusehen ist. Der Verfasser scheint die Geschichte vielleicht auf Grund einer ungenauen Tradition in das Papstbuch aufgenommen zu haben. Auf den Kern reduziert bietet sich uns nichts weiter als eben die Verwertung der alten Nachricht von einer zeitweiligen Bergung der Apostelleiber an der Via Appia.

In der Vita des Damasus (366—384) ist die durch 3 Redaktionen vertretene Notiz, daß dieser Papst „dedicavit platomam[3]) in catacumbas, ubi corpora Petri et Pauli Apostolorum jacuerunt, quam et versibus exornavit“[4]). Es hat keinen Zweck, die alte Streitfrage, ob Papst Damasus auch die Apostelkirche an der Via Appia erbaut habe, zu erörtern, da deren Existenz vor Damasus durch die Ausgrabung erwiesen ist. Wichtiger ist die Marmorinschrift.

---

[1]) *Ambrosius* Hymn. 10 (al. 71) ML 17,1215 s. *Steier*, Untersuchungen über die Echtheit der Hymnen des *Ambrosius*, Jahrbücher für klass. Philologie, Suppl. XXVII, S. 566.

[2]) *Duchesne* Lib. Pont. I S. 67.

[3]) Im lib. Pont. heißt es platoma, was vielleicht „Bodenbelag“ bedeutet. *Duchesne* sagte mir, er glaube, daß damit die Inschrifttafel selbst gemeint sei. Platonia ist eine Entstellung, aber gebräuchlicher.

[4]) *Duchesne* Lib. Pont. I S. 212.

4. Die Damasusinschrift. Das Epigramm ist in mehreren mittelalterlichen Syllogen erhalten, z. B. im Anonymus Einsiedlensis, und gerade dort mit der wichtigen Überschrift; IN BASILICA S. SEBASTIANI[1]).

Hic habitasse prius sanctos cognoscere debes,
Nomina quisque Petri pariter Paulique requiris.
Discipulos oriens misit, quod sponte fatemur —
Sanguinis ob meritum Christumque per astra secuti
Aetherios petiere sinus et regna piorum —
Roma suos potius meruit defendere cives.
Haec Damasus vestras referat nova sidera laudes.

Übersetzung: Der du nach dem Namen des Petrus und Paulus fragst, wisse, daß hier die Heiligen früher [zuerst] gewohnt (geruht) haben. Das Morgenland sandte die Jünger, das geben wir gerne zu. Des Martyriums wegen — sie sind ja Christus durch die Sterne nachgefolgt und zum himmlischen Schoß und zum Reiche der Frommen gedrungen — hat Rom vielmehr das Verdienst, sie als seine Bürger zu verteidigen. Dies möchte Damasus zu eurem Ruhm, ihr neuen Sterne, verkünden.

Es sind besonders drei Wendungen, die eine genauere Aufmerksamkeit erheischen.

a) Habitasse ist ein dichterischer Ausdruck für die Grabesruhe, den Damasus auch im Epigramm auf den Märtyrer Gorgonius anwendet[2]).

b) Hier handelt es sich sodann um eine rechte Erklärung des Wortes prius, das man bisher mit einst, vor Zeiten, ehemals, wiedergegeben hat. Im Einklang mit den Ergebnissen andrer Texte und des monumentalen Befundes übersetzen wir prius durch zuerst, indem wir

---

[1]) *Ihm*, Damasi epigrammata n. 26. ML 13,382 f.

[2]) *Ihm* n. 31.

„Hic quicumque venit, sanctorum limina quaerat
Inveniet vicina in sede habitare beatos."

Die Ausgrabung hat auch in dieser Frage restlos Klarheit geschaffen, indem der ganze Komplex nur von sepulkralen Bauten besetzt ist. — *Wilpert* wollte (Röm. Quartalschrift 26 [1903] 117) „habitasse" auf ein Haus beziehen, worin die Apostel zeitweilig gewohnt hätten. Das Graffito DOMUS PETRI in einer Apsiszelle neben der Basilika beweist nichts für diese Auffassung. Vgl. Domus Martyris Ippoliti (*Ihm* l. c. n. 82).

überzeugt sind, daß Papst Damasus das erste Begräbnis der Apostelleiber sofort nach dem Martyrium im Sinne hatte.

c) „Discipulos oriens misit — Roma suos potius meruit defendere cives" ist schon wegen des „sponte fatemur" ein beabsichtigter Gegensatz, der an den versuchten Reliquienraub der Orientalen, wie er in den Apokryphen (unten 5) erzählt wird, erinnern soll. Darum darf auch das defendere nicht in ansprechen abgeschwächt werden. Ähnliche Wendungen gebraucht *Damasus* auch noch in 2 andern Epigrammen[1]).

Warum sollte nicht auch hier ein ähnlicher Beweggrund die Ansprüche der fremden Landsleute zurückgewiesen haben? Oder gab die mißverstandene Damasusinschrift in der Apostelkirche Anlaß zur Legende vom Raubversuch der Orientalen? Die aufgedeckten Monumente legen eher, wie wir später (S. 567 f) sehen werden, den Gedanken nahe, daß Meinungsverschiedenheiten über die Opportunität eines Gräberwechsels leicht entstehen konnten. Doch das sind vorläufig nicht Fragen, welche die Hauptsache berühren. Gewiß ist, daß das Epigramm des Papstes Damasus ein Zeugnis ist für die zeitweilige Ruhestätte der Apostel Petrus und Paulus an der Via Appia.

5. Die Apokryphen. Die passio Petri et Pauli, der sog. Marzellustext, ist in einer lateinischen und zwei griechischen Fassungen erhalten, die einen Bericht über die zeitweilige Bergung der hl. Leiber in catacumbas liefern.

Der lateinische Text, der nur wenig von dem griechischen abweicht, lautet: „Sanctorum autem Apostolorum dum a Graecis corpora tollerentur ad Orientem ferenda, extitit terraemotus nimius et occurrit populus Romanus et comprehenderunt eos in loco, qui dicitur catacumba, via Appia miliario tertio, et ibi custodita sunt corpora anno uno et mensibus septem, quousque fabricarentur loca, in

[1]) Von einem Blutzeugen, dessen Namen wir nicht kennen, heißt es (*Ihm* n. 52):

„Jam dudum, quod fama refert, te Graecia misit
Sanguine mutasti patriam civemque fatemur."

Ähnlich lauten die Hexameter auf den Martyrer Saturninus (*Ihm* n. 46):

„Sanguine mutavit patriam nomenque genusque
Romanum civem sanctorum fecit origo."

quibus fuerunt posita corpora eorum, et illic revocata sunt cum gloria hymnorum et posita sancti Petri in Vaticano Naumachiae et sancti Pauli in via Ostiensi miliario secundo, ubi praestantur beneficia orationum in saecula saeculorum. Amen[1]).

In der Form, wie uns die 3 Versionen überliefert sind, scheint dieser Teil der passio nicht vor dem 5. Jhdt. eingefügt worden zu sein. Er fehlt in den actus Vercellenses, die noch im 2. Jahrhundert entstanden sind und gnostischen Anstrich haben, wie auch das alte martyrium Pauli und selbst der aus dem 5. Jahrh. stammende Linustext nichts davon wissen. Selbst in den Texten der passio ist der Zusammenhang durch die Einschiebung unterbrochen, indem bereits das Ende des Kaisers Nero erzählt war und erst dann die Orientalen eingeführt werden, welche die Apostelleiber entführen wollen, als ob Petrus und Paulus inzwischen ohne Bestattung geblieben wären. In der lateinischen Version werden die Fremdlinge zuerst als fromme, edle Männer geschildert, die dem römischen Senator (vir Illustris) Marcellus[2]) helfen, den Petrus vom Kreuz zu nehmen, während ihre Absicht nicht damit übereinstimmt. Das Ereignis ist auch in syrischer Sprache einer passio des Märtyrers Scharbîl angefügt und in die Tage des Papstes Fabian verlegt. Dieser Kompilator vermeidet aber alles, was seine Landsleute in ungünstiges Licht stellen könnte, und darum verschweigt er die Bergung an der Via Appia[3]).

Was ist nun Gutes an diesen Apokryphen? Jedenfalls wenig. Wir können nur feststellen, daß ein poetisches Thema im 5. Jahrh. recht ausgiebig verarbeitet wurde. Allein eben dieses setzt eine Vorlage voraus, deren Ursprung auch mit dem Hinweis auf eine willkürliche Deutung des Epigrammes in der Basilika an der Via Appia noch nicht erklärt ist, denn woher hatte wohl Papst Damasus die gleiche Geschichte? Entweder schöpften die Apokryphen aus der nämlichen Quelle wie Damasus oder

---

1) Acta apost. apocr. ed. *Lipsius* I S. 175.

2) Eine Variante nennt ihn Marcus. Nach einer griechischen Compilation ist Petrus auf dem Grundstück eines Marcus beigesetzt.

3) *Cureton*, Ancient Syriac Documents S. 61.

sie sind nur von ihm abhängig. In beiden Fällen ist eine ältere Erzählung vorausgesetzt, deren Gegenstand die Apostelfeier in catacumbas veranlaßte. Die Ausgrabung wird es klar beweisen, daß diese Feier schon zur Mitte des 3. Jahrhunderts stattfand und dafür mußte doch ein Grund vorhanden sein.

5. Auch Gregor der Große berichtet von einer doppelten Beisetzung der Apostel und dem mißglückten Raubversuch.

In einem Briefe aus dem Jahre 594 schrieb er an die Kaiserin Constantina[1]: „De corporibus vero beatorum Apostolorum quid ego dicturus sum, dum constet, quia eo tempore, quo passi sunt, ex Oriente fideles venerunt, qui eorum corpora sicut civium suorum repeterent? Quae ducta usque ad secundum urbis miliarum in loco, qui dicitur catacumbas, collocata sunt. Sed dum ea exinde levare omnis eorum multitudo conveniens niteretur, ita eos vis tonitrui atque fulguris nimio metu terruit atque dispersit, ut talia denuo nullatenus attentare praesumerent. Tunc autem exeuntes Romani eorum corpora, qui hoc ex Domini pietate meruerunt, levaverunt et in locis, quibus nunc sunt, condita posuerunt".

Die bestimmte Angabe eo tempore, quo passi sunt bestätigt unsere Auslegung des prius im Damasusepigramm umsomehr, da auch, wie wir S. 550—554 sahen, in der Depositio Martyrum und im Martyrologium Hieronymianum der dies natalis d. h. der Todestag vermerkt ist. In den Apokryphen ist kein Datum angegeben und darum wäre es kühn, den Brief Gregors d. Gr. einzig von jenen abhängig zu machen. Aber noch kühner wäre es, den Ausdruck ex Oriente fideles venerunt vom dritten Hexameter des Damasusepigramms discipulos Oriens misit herzuleiten.

6. Die Überlieferung im Mittelalter. Wenn in spätern Urkunden die Sebastianskirche zur Sprache kommt, findet sich auch der Hinweis auf die zeitweilige Ruhestätte der Apostelfürsten an der Via Appia[2]. In den Sebastianusakten aus dem 5. Jahrh. wird das Heiligtum

[1]) *Gregorius M.* epist. IV 30 ML 77,702.

[2]) *H. Grisar*, Die römische Sebastianuskirche und ihre Apostelgruft im Mittelalter, Römische Quartalschrift 9 (1895) 409—461.

vestigia Apostolorum genannt. In einem frühen Zusatz zu den Akten des hl. Quirinus aus Siscia kommt die Bezeichnung vor basilica Apostolorum Petri et Pauli, ubi aliquando jacuerunt. Das Salzburger Itinerar aus dem 7. Jahrh. erzählt von der Sebastianskirche: ibi sunt sepulcra Apostolorum Petri et Pauli, in quibus XL annorum requiescebant. Das nämliche berichten die Notitia portarum und die Würzburger Epitome, die beide ebenfalls dem 7. Jahrh. angehören. Das Papstbuch nennt die Kirche zur Zeit Hadrians I (772—795) ecclesiam Apostolorum und Leo III (795—816) super tumbas Apostolorum Petri et Pauli fecit vestes duas. Noch von Papst Nicolaus I (858—867) wird eine Wiederherstellung der Kirche erwähnt in catacumba, ubi Apostolorum corpora jacuerunt.

Aufs neue überwucherte wildes Rankenwerk die alte Erinnerung an jene geheiligte Stätte. Im 14. Jahrh. berichtet sogar ein holländischer Pilger von einem Brunnenschacht, der 250 Jahre lang die Apostelleiber verschlossen hielt. Von dieser Zeit an spielt in ungezählten Beschreibungen der römischen Sehenswürdigkeiten ein puteus die Hauptrolle in S. Sebastiano. Aber auch diese späten Auffassungen sind nicht zu verachten. Es finden sich darunter wertvolle Berichte und Beobachtungen, die an Ort und Stelle aufgenommen wurden, so die Notizen von *Panvinio* und *Ugonio* aus dem 16. Jahrh., von denen festgestellt werden kann, daß sie sich zum Teil auf Monumente stützen. Ganz besonderen Wert hat ein Ablaßprivilegium, welches *Hartmann Grisar* in einer kleinen Stadt Umbriens erwarb. In jenem Dokument ist noch die Überlieferung von der ehemaligen Grabstätte der Apostel unter der Basilika erhalten, aber es zeigt sich ebenso deutlich die eingetretene Verwirrung infolge der bereits eingewurzelten Lokalisierung beim Puteus inmitten eines an die Basilika angebauten Mausoleums, wohin der hl. Quirinus übertragen wurde.

Darf der Historiker alle diese Urkunden ins Feuer werfen? Mit scharfem Schnitt soll das Messer der Kritik gehandhabt werden, wo es gilt, der Wahrheit auf die Spur

zu kommen. Wenn wir die oben angeführten Zeugen noch einmal auf ihre wesentlichen Aussagen prüfen, dann finden wir vor allem Übereinstimmung in zwei wichtigen Punkten: 1) das Apostelgedächtnis an der Via Appia hat sepulkralen Charakter; 2) es handelt sich um das erste Begräbnis nach dem Martyrium. Von einer späten Translation hieher weiß die Überlieferung nichts und ebensowenig vom notwendigen Rücktransport an die jetzigen Grabstätten. Darin besteht vornehmlich der Wert der gesamten Überlieferung in bezug auf die Apostelgruft in catacumbas.

Wann die hl. Leiber übertragen wurden, läßt sich nicht feststellen. Da aber der römische Priester *Cajus* zur Zeit von Papst Zephyrin (198—217) nur die heutigen Grabmäler kannte [1]), so muß die Übertragung schon vor dem Jahre 200 erfolgt sein.

Bevor wir an die Monumente herantreten, erübrigt uns noch die Aufklärung eines kleinen Mißverständnisses. Auf Schritt und Tritt sind wir in den Urkunden dem Worte catacumbas begegnet. Was bedeutet eigentlich dieser Ausdruck? So oft er im Altertum vorkommt, haftet er stets als örtliche Bezeichnung an der Gegend zwischen dem zweiten und dritten Meilenstein der Via Appia und zwar am Quertale, das als bedeutende Bodenvertiefung vom Grabmal der Caecilia Metella bis S. Sebastiano die alte Straße schneidet. Es waren Griechen, denen auf dem Handelsweg nach Rom die plötzliche Talsenkung vor den Toren der Hauptstadt besonders auffiel. Der Flurname ist weit verbreitet. Möglicherweise handelt es sich um ein indogermanisches Wort (Sanscrit kumbhas = Vertiefung). Den gleichen Stamm und dieselbe Bedeutung haben: französisch combe, spanisch combo, piemontesisch gomba, altdeutsch gump etc. In der Schweiz gibt es über hundert Gumpi, Gumma, Comble etc., wobei durchwegs die Bezeichnung Tal, Mulde, Senkung mit der örtlichen Beschaffenheit übereinstimmt. So war κατὰ κούμβας „im Tale" der alte Name jener Vertiefung an der Via Appia. In den Dokumenten war aber diese Benennung meistens mit der vielbesuchten Basilica Apostolorum, die ebendort steht, verbunden. In späterer Zeit, als man das Heiligtum im Quirinusmausoleum mit seinem tiefgelegenen Doppelgrab (dem Puteus) gefunden zu haben glaubte, wurde auch der Name cata cumbas dorthin übertragen. In jenem Raume zeigte man die Gräber der ersten Päpste und die Pilger lasen in den Mirabilia, wie „in istis

[1]) Bei *Eusebius* KG 2,25,6 f; *Schwartz* II/1 178 MG 20,208 s.



catacumbis soliti erant clam et latenter Christiani celebrare divina officia". So mußte endlich auch der Name „Katakomben" auf die ganze unterirdische Gräberwelt der alten Christen übergehen[1]).

II. Das Ergebnis der Ausgrabung

Die großen Entdeckungen in den Coemeterien von St. Callixt, Priscilla, Praetextat, Domitilla u. a. beschäftigten den Altmeister der christlichen Archäologie *G. B. de Rossi* so andauernd, daß er nie dazu kam, den Spaten auch in S. Sebastiano anzusetzen. Ein Gesuch des Mons. *A. de Waal* von 1892 um Erlaubnis, auf eigene Kosten Ausgrabungen vorzunehmen, unterstützte *de Rossi* mit Erfolg bei der päpstlichen Kommission. Die Arbeit begann in einer geräumigen Kapelle hinter der Apsis der Basilika. Man nannte den Ort Platonia[2]); dort wurde auch die Apostelgruft mit der Damasusinschrift vermutet. In der Mitte des Raumes ist ein tiefgelegenes Doppelgrab, über dessen schachtartiger Öffnung (der puteus!) ein Altar steht. Die Untersuchung war nicht ergebnislos; aber anstatt einer Spur vom gesuchten Apostelgrab zeigte es sich, daß die Kapelle später an die Kirche angebaut war; im Halbkreis der Wand kam noch eine gemalte Weiheinschrift an den hl. Quirinus zu Tage. Von da an war das Vertrauen zur Lokalüberlieferung wieder erheblich gesunken, die schon darum unrichtig erschien, weil in S. Sebastiano den Pilgern fälschlich das Coemeterium Callixti samt den Gräbern der Päpste und der hl. Caecilia gezeigt wurde. *De Waal* hatte[3]) darauf hingewiesen, daß die Nachforschung noch

[1]) Die Handbücher geben eine andere Erklärung von dieser Wortwanderung. Ursprünglich soll das Sebastianscoemeterium katacumbas geheißen haben. Weil dieses aber lange Zeit das einzig bekannte war, so sei dann dessen Name bei der Wiederentdeckung der übrigen auf alle unterirdischen Friedhöfe übergegangen. — Dazu ist zu bemerken, daß das Coemeterium von San Sebastiano nie Catacombe geheißen hat, bevor auch die andern Grüfte unter der Erde diesen Namen erhielten.

[2]) Vgl. oben S. 554.

[3]) Die Apostelgruft in Catacumbas, III. Supplementheft der Röm. Quartalschrift 1894 S. 126. 139.

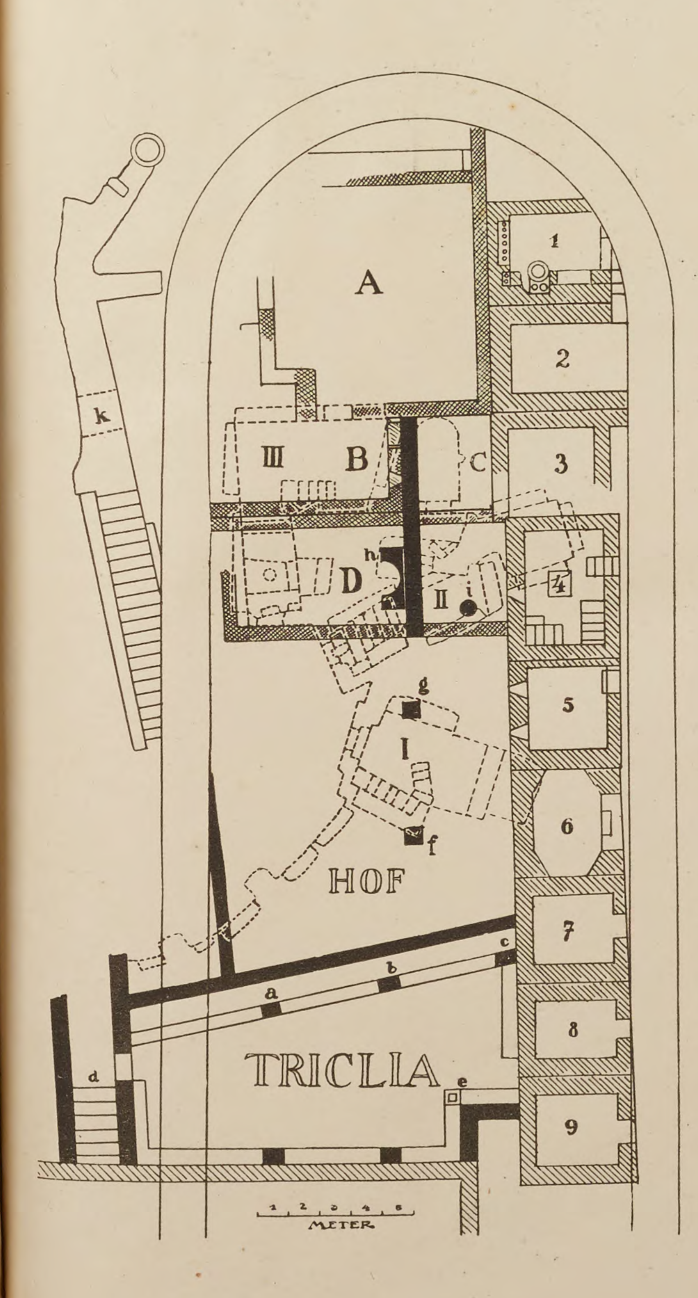
einmal in der Basilika selbst und zwar „in der Nähe des Sebastiansgrabes" anzustellen sei. Als der greise Prälat im Jahre 1915 zum Mitglied der päpstlichen Kommission für päpstliche Archäologie ernannt wurde, machte er sich mit schweren Opfern nochmals ans Werk. Dem Schreiber dieser Zeilen wurde die Leitung der Ausgrabung und die Publikation anvertraut. Anfangs scheiterte der Versuch, von den Gängen der Katakombe aus unter die Kirche zu gelangen. Am 16. März 1915 wurde mit Erlaubnis der italienischen Regierung (S. Sebastiano ist ein Nationalmonument) der Fußboden aufgemacht und in der Zeit von einer halben Stunde war der älteste monumentale Beweis für das Gedächtnis eines Apostelgrabes in Catacumbas gefunden.

Zwei große Schichten sind unter dem Mittelschiff der Basilika begraben. In einer Tiefe von 8—12 m unter dem Kirchenboden wurden 1) heidnische Gräber aus dem 1. und 2. Jahrh. aufgedeckt. Seit der Mitte des 3. Jahrh. war diese Totenstadt verschüttet und über der Füllerde dehnten sich 2) zwei Versammlungsräume aus, wo die Christen zur Feier der Apostel zusammenkamen, bis darüber 3) die große Basilika erbaut wurde, die ein Jahrh. später sicher schon dastand. — An der Hand der Tagebücher sollen die wichtigsten Monumente in der angegebenen Reihenfolge kurz dargelegt werden.

1. Wir haben drei Gruppen von heidnischen Grabanlagen zu unterscheiden: a) Kolumbarien aus der Mitte des 1. Jahrhunderts; b) Bodengräber, welche im gleichen Raume im 2. Jahrh. entstanden sind; c) Versammlungsräume, welche ebenso im 2. Jahrh. daselbst durch Umbauten angelegt wurden. Vgl. zum folgenden den Plan auf der beigefügten Tafel.

Der gemeinsame Begräbnisplatz der Römer war zur Zeit der Republik auf dem Esquilin, bis Maecenas seine Prachtgärten über dem alten Totenfeld anlegte[1]). Seit Beginn der Kaiserzeit entstanden die Totenhäuschen (aediculae) längs der Konsularstraßen. Eine trostlose Jenseitsphilosophie und teure Bodenpreise trieben das Römervolk zur Leichenverbrennung. Es erhoben sich ganze Quartiere von Grabmälern für Familien und Gesellschaften. Alte Geschlechter konnten

[1]) *Horaz* Sat. I 8,10.



Plan
der
Ausgrabungen
unter dem
Mittelschiff
von
S. Sebastiano
in Rom.

Die
von Christen
herrührenden
unterirdischen
Bauten
sind fett,
die Bodengräber
punktiert
eingezeichnet.

1. 3-9 Columbarien
2 Ustrinum
A–D Versammlungsräume der Heiden
I.–III heidnische Grabkammern mit Bodengräbern.
a—c Pilaster einer Loggia
d Treppe.
e Marmorbrunnen
f g freistehende Pilaster.
h Cathedra.
i Ölsäule.
k Treppe mit Graffiti aus der Zeit Konstantins.

sich indes aus aristokratischer Tradition nicht von der hergebrachten Bestattung in Ton-, Sandstein- oder Marmorsärgen trennen. So haben z. B. die Scipionen ihre Leichen nie verbrannt. Durch die Ausgrabungen an der Via Salaria, an der Labicana, Latina, Ostiensis u. s. w. sind große Komplexe von Grabmälern, die aus Ziegeln gemauert sind, freigelegt worden. Wir finden in ihnen die sogenannten Columbarien, d. h. taubenschlagähnlichen Nischen an der Wand für Aschenurnen und Nebenräume für Totenmahlzeiten (tricliae), Verbrennungsplätze (ustrina) u. s. w. Aus dem vergleichenden Studium dieser Monumente hat sich ergeben, daß die Sitte des Verbrennens ungefähr bis zum Ende des 2. Jahrh. dauerte. Neubauten von Columbarien sind indes schon nach Hadrian (117—138) selten. Seit Anfang das 3. Jahrhunderts entschloß man sich immer mehr zur Beerdigung der Leichen. In der Regel ließen sich die alten Monumente für Inhumationszwecke ausnützen, indem ohne Schonung der Mosaiken Bodengräber angelegt oder Wandnischen (arcosolia) gegraben wurden. Selten finden sich Columbarien, die nicht umgebaut worden wären.

a) An der Via Appia ist gerade unter der Sebastianskirche ein solcher Komplex von Columbarien aufgedeckt worden. Bis jetzt sind dort 21 enge nebeneinander gebaute Räume festgestellt. In drei Reihen ziehen sie sich den sanft absteigenden Hügel hinab.

Eine Reihe von 8 Zellen und einem Ustrinum auf der rechten Seite des heutigen Mittelschiffes bis unter die Apsis gehört dem 1. Jahrh. (Plan 1—9) an. Den Beweis für diese Datierung liefern nicht nur die untrüglichen Kriterien von Stil und Technik der Architektur, Plastik und Malerei, sondern auch eine an Ort und Stelle gut erhaltene Inschrift. Der Text ist auf das gemalte Täfelchen einer Urnennische eingeritzt:

Caballisto · Imp | Caesaris Vespasi | ani · ser · Romania | nus · scribae pedisequorum

Dieser Grabtitel ist in der Regierungszeit des Kaisers Vespasian (69—79) geschrieben worden, andernfalls dürfte das Attribut „divi" imperatoris nicht fehlen. Ein anderes Columbarium zeigt ebenfalls in der Übernahme des Cognomens von Domitian als Gentilium die Zugehörigkeit des Verstorbenen zum Kaiserhaus. Ein 3. Monument, hart am letztern angebaut, hat folgende Überschrift über dem Eingang: Q . Aeteius | Eutyches | monumentum | Apollonio | filo . suo . et | sibi . et . suis . posterisq | eorum.

Das schönste dieser Columbarien zeigt farbenprächtige Stukkaturen im zartesten Stile, den man aus Parallelen gewöhnlich der Zeit von Titus und Domitian zuschreibt. Interessante Beobachtungen

kommen bei der Untersuchung der Aschenurnen gemacht werden. In mehreren fanden sich nebst goldenen, mit Perlen besetzten Ohrringen auch Eierschalen. Letztere rühren vom üblichen Totenritus her, bei dem die heiße Asche mit Eiern, Wein und Milch begossen wurde[1]. Gesonderte Behälter sind für die Überreste des rogus gebaut.

b) Im 2. Jahrh. wurden in diesen Columbarien Bodengräber angelegt und auf diese Weise wurde bis zur Mitte des 3. Jahrhunderts begraben. Auch diese Verstorbenen waren Heiden. Vom Fußboden aus führen oft 2—3 m lange Tonröhren, die zum Hinabgießen von Flüssigkeiten bestimmt waren, bis direkt zum Schädel. Bei der Ausführung dieser Arbeiten wurden die ältern Monumente so viel wie möglich geschont; dies erweckt nicht den Eindruck, daß Fremdlinge dort Besitz ergriffen hätten; es müssen die Nachkommen der früheren Eigentümer verblieben sein.

Etwas weiter links, aber noch unter dem heutigen Mittelschiff entstanden in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts 3 in den Tuff hineingebaute Grabmäler (Plan I—III). Das erste (I), welches seine ursprüngliche Anlage als Columbarium deutlich erkennen läßt, bewahrt über der Türe die Inschrift des Besitzers:

M . Clodius . Hermes | qui . vixit . annisLXXV | vivos (= vivus) . fecit . sibi . et | suis . libertis | libertabusque | posterisque | eorum. Ein Fresko an der Front des Giebels stellt inmitten der Campagnalandschaft mit einer Schafherde zwei Gruppen von Personen dar, von denen die eine an vier halbrunden Tischen zecht, während andere im Kreise beisammenstehen. Diener tragen schwerbeladene Körbe herbei. Zu äußerst sind Hirten, die vor heranstürmenden Wildschweinen Reißaus nehmen. Hier ist eine Begräbnisgenossenschaft (collegium funeratitium) dargestellt, die bei Totenmahlzeiten die Zinsen ihres Kapitals unter die Mitglieder verteilte. Diese Erklärung kann durch eine an der Via Appia gefundene Inschrift[2]) verbürgt werden, worin eine Stifterin testamentarisch verfügt, daß die Angehörigen bei der Zusammenkunft speisen (in quo populus collegii . . . epuletur) und den Zins der geschenkten Summe mit Brot und Wein verteilen sollen (ex reditu ejus summae . . . dividerent sportulas). Über unserer Malerei ist auf dem Dache des Grabmales eine Sitzbank in Mauerwerk aufgeführt. M. Clodius Hermes war also nicht der Erbauer des Monumentes, dasselbe gehörte ursprünglich einem Collegium. So erklärt sich auch die weiße Tünche, mit der das besprochene Fresko

---

[1]) Vgl. *Virgil*, Aen. 6, 226.
[2]) Corp. Inscr. Lat. VI 2 n. 10234.

bei der Auffindung überstrichen war. Der Innenraum verrät nicht weniger die Umgestaltung durch den späteren Besitzer. Urnennischen wurden zugemauert und tiefe Arkosolgräber angebracht. Über die alte Dekoration kam eine neue, aber wieder vollständig heidnische Malerei. An der Decke ist Hades, der Beherrscher der Unterwelt, mit den vorbeiziehenden Toten dargestellt. Von 4 Medaillons sind noch 2 erhalten. Sie zeigen einen von seinen Angehörigen betrauerten Toten auf dem Paradebett. Gegenüber steht der gleiche Tote von Psychopompos in Gesellschaft der Parzen vor den Richterstuhl des Hades geführt.

Hart neben diesem Raum führt eine Treppe, mit reichen Stukkaturen verziert, in das zweite Monument (Plan II). Die Inschrift über der Türe ist ausgemeißelt, was einen Besitzwechsel voraussetzt. Die Formeln „DIIS MANIBUS“ auf den Grabinschriften bezeugen den heidnischen Charakter. Im frischen Mörtel des untern Raumes ist die akrostichische Formel ΙΤΧΘΥC eingeritzt. — Die Bestattung dauerte hier bis zur Mitte des 3. Jahrhunderts, denn aus der Zeit der Kaiser Balbinus und Pupienus Maximus (238) und der drei Gordiane (238—244) stammen drei Gräber eines Kollegs, das den Namen „Innocentii“ führte und dessen Mitglieder wenigstens zum Teil im kaiserlichen Dienst standen. Die 3 Inschriften haben lateinischen Text mit griechischen Buchstaben: „Duobus Gordeaneis Innokentiorum Popenio Balbeino Innokentiorum“. Ein über 2 Meter langes Skelett gehörte einem „vir augustialis“:

D M |
Elpisio aug viro piissi |
mo Iuli Mirodisia me |
moriae causa fecit.

Das Grab der 2 Gordianer ist besonders beachtenswert, weil ein angebrachtes Fensterchen mit Glasverschluß die Strahlen der Morgensonne hineinscheinen ließ (Ostung!). Ein Pinienzapfen aus Marmor, der unter dem Giebeldach eingemauert ist, scheint das Abzeichen des Collegiums gewesen zu sein.

Das dritte Grabmal (III) schließt sich unmittelbar an. Es hat an der Decke eine prächtig erhaltene Weinlaubdekoration in Stuck; tiefe Gräber sind in die Wände gehauen und mit Ziegelplatten geschlossen. Über dem Eingang ist das Symbol des Hammerbeiles (ascia); die Inschrift des Besitzers ist herausgebrochen.

Außer diesen drei besprochenen Monumenten sind noch andere Gräber in die steile Wand des Tuffhügels gehauen, wo u. a. ein Gaius Ankotius mit seinen Söhnen Rufus und Rufinus der Gattin und Mutter Ankotia Irene eine Inschrift setzten:

Γ. ΑΝΚΩΤΙΟϹ ΕΠΑΦΡΟΔΙΤΟϹ
ΑΝΚΩΤΙΑ . ΙΡΗΝΗ . ϹΥΜΒΙΩ
ΚΑΙ Γ. ΑΝΚΩΤΙΟϹ ΡΟΥΦΟϹ
(Fisch) ΚΑ Γ. ΑΝΚΩΤΙΟϹ ΡΟΥΦΕΙΝΟϹ (Anker)
ΜΗΤΡΙ ΑΓΑΠΗΤΗ ΦΙΛΟΘΕΩ ΚΑΙ
ΦΙΛΟΧΗΡΑ ΚΑΙ ΦΙΛΑΝΔΡΩ ΚΑΙ
ΦΙΛΟΤΕΚΝΩ ΜΝΕΙΑϹ ΧΑΡΙΝ

Der Text sowie die Symbole Fisch und Anker lassen hier ein christliches Grab vermuten. Es wäre allerdings das einzige im Bereich der aufgedeckten Grabmäler; aber die Gewähr für eine Sicherheit ist nicht vorhanden.

c) Eine dritte Gruppe von Monumenten liegt unmittelbar unter dem Presbyterium der Basilika. Hier sind gründliche Umbauten im 2. Jahrh. vorgenommen worden. Die 4 in Betracht zu ziehenden Räume A—D sind für Versammlungszwecke bestimmt.

Im 1. Jahrh. waren auch hier Columbarien. Die Spuren dieser Umbauten sind noch erkennbar an der Tieferlegung des Bodens, an vermauerten Tür- und Fensteröffnungen und besonders am Transport der Totenasche, die im Raume 3 untergebracht wurde. Weil die tönernen Urnen in den Nischen versenkt und mit Mörtel befestigt waren, gab es keine Möglichkeit, dieselben ganz zu entfernen. Man begnügte sich damit, die Brandknochen unter den Fußböden zweier anstoßender Kammern zu bergen. Der Auftrag wurde von den eiligen Nekrophoren nicht sehr fein und säuberlich ausgeführt. Es kamen nicht nur die Reste von Klein und Groß durcheinander und unter Ziegelscherben, sondern selbst Tierknochen (Rattenschädel und Ochsenkiefer) wurden dazwischen vermengt. Dies geschah zur Zeit Hadrians (117—138). Eine Mauer „in opus reticulatum" mit den charakteristischen, einen Fuß breiten Zwischenlagern aus Ziegeln, die damals aufgeführt wurde, ist ein bisher immer bestätigtes Kriterium jener Datierung.

Die Ernte an Inschriften aus allen Grabmälern ist eine außerordentlich reiche. Es handelt sich zumeist um Freigelassene und ihre Familienangehörigen der Älier, Claudier, Ulpier und der Flavier. Auffallend ist die große Zahl griechischer Sklavennamen, z. B. Hermes, Tychicus, Armenius, Diphylus, Heraclida, Synekdemus, Itharus, Thallusa, Alexandria, Methe, Eusynethus, Pithanus, Chrysanthus, Eucharus, Myrias. Sollte dies vielleicht mit der Erzählung vom Reliquienraub durch die Griechen (oben

S. 556—58) in irgendeiner Weise zusammenhängen? Wenn sich diese Abkömmlinge von Griechen zu Begräbnisvereinen zusammenschlossen, warum sollte dies den Christen nicht aufgefallen sein? Es ist leicht denkbar, daß einige aus dieser Griechenkolonie frühzeitig zum christlichen Glauben kamen, die Apostel kannten und nach deren Martyrium die hl. Leiber vorübergehend im angestammten Grabmal der Landsleute bargen, was ohne Schwierigkeit geschehen konnte. Die Apostel kamen ja dann doch in der Nähe ihrer Leidensstätten wieder in altrömische Grabmäler. Petrus liegt im Vatikan inmitten eines heidnischen Friedhofes ebenso wie Paulus an der ostiensischen Straße. An beiden Orten waren es gewiß auch Christen, und zwar eben römische, die in den geerbten Grabmälern zu bestatten weiterfuhren, wenn sie auch den rogus verabscheuten.

Wir haben bewiesen, daß diese Räume sepulkralen Charakter hatten; eine römische Villa kommt absolut nicht in Betracht. Doch man könnte einwenden, die Zimmer seien als Wohnräume für die Wächter der anstoßenden Monumente benutzt worden. Auch diese Vermutung hält nicht stand. Gerade im größten dieser vier Räume mit dem schönen Fresko eines Meereshafens ist in Augenhöhe eine Kritzelei an der Wand, die lautet: ΧΘΩΝ ΕΚΠΙΠΤΟΝΤΩΝ, „Land der Abgeschiedenen". Der Sinn ist offenbar sepulkral. Die wenigen Elemente der Dekoration, Masken, Genien, Artemishaine sind klassisch heidnisch.

Die Ausgrabungen unter dem Presbyterium verdienen naturgemäß die größte Aufmerksamkeit, denn, wie wir gleich sehen werden, konzentrierte sich auf diesen Punkt schon in der Mitte des 3. Jahrhunderts die ganze Verehrung der Christen. Diese haben damals alle diese besprochenen Bauten, stellenweise bis zu einer Tiefe von 8 Metern mit Erdmassen zugeschüttet. Wenn sie dennoch die Überzeugung hatten, daß die Apostelfürsten Petrus und Paulus nach ihrem Martyrium bis zu ihrer endgültigen Überführung nach den Siegesstätten zeitweilig hier bestattet waren, dann muß wohl ein sehr wichtiger Grund für die Maßnahme des Zuschüttens dieser geheiligten Räume vorhanden gewesen sein. Dies zu erfassen fällt schwer.

Allein man beachte, daß a) die Grabmäler des 1. Jahrhunderts, die eigentlich die Hauptsache bildeten, schon zur Zeit Hadrians weichen mußten und b) besonders, daß die Christen im 3. Jahrhundert nach einem derartigen Wechsel der Verhältnisse vielleicht nicht mehr die genaue Stelle des ehemaligen Apostelgrabes erkennen konnten. Gab es Meinungsverschiedenheiten, dann war es nur ehrlich gehandelt, wenn durch Zufüllen mit Erde jede Möglichkeit des Irrtums abgeschnitten wurde. Eine Beobachtung bei den Ausgrabungsarbeiten ist hier vielleicht wichtig: Der Einsturz der Gewölbe erfolgte wohl erst beim Bau der Basilika im 4. Jahrh. Die gemalten Stuckverzierungen der Decken lagen oben auf der weichen Erde, die ein Jahrhundert früher hineingeschafft war. Wir befinden uns also doch nicht ganz auf dem freien Feld der Hypothese. Mehr zu sagen hieße aber den folgenden Darlegungen vorgreifen.

2. Der Versammlungsort der Christen. Vom großen Komplex der heidnischen Grabmäler an der Via Appia wurde in der Mitte des 3. Jahrhunderts ein Raum von mindestens 2000 m² mit Erdmassen zugeschüttet. Das setzt Schenkung oder Kauf des Grundstückes samt den Gebäuden voraus. Im erstern Fall müßte man füglich annehmen, daß die frühern Besitzer inzwischen für das Christentum gewonnen wurden; allein dies steht mit der Beobachtung im Widerspruch, daß die heidnischen Begräbnisse bis zum Zeitpunkt der Übergabe fortdauerten. Also bleibt einzig die Möglichkeit eines Kaufes übrig. Ob dieser nun durch die kirchliche Autorität oder durch reiche Wohltäter erfolgte, ist nicht zu entscheiden.

In der Mitte der Basilika, zwei Meter unter dem Fußboden, konnte durch die Ausgrabung ein Raum freigelegt werden, der 50 m² mißt und für Versammlungszwecke bestimmt war. Trotz der argen Zerstörung beim Bau der Kirche sind alle Elemente zur Rekonstruktion vorhanden. Der längliche Raum lehnt sich mit seiner hinteren Breitseite, die gegen den Eingang der Basilika zu gelegen ist, an die alte Basaltmauer einer Umfassung (maceria) für eine Gruppe von ältern Monumenten. In der entgegengesetzten

Richtung (gegen das Presbyterium zu) standen drei Pilaster (Plan a–c), welche eine offene Loggia bildeten und das Dach trugen. Die rechte Schmalseite lehnt sich an die Außenmauer der Columbarien (7—9) aus dem 1. Jahrh. an, während die linke von einer Treppe (d) flankiert ist und den Eingang bietet. Der Boden besteht aus großen Ziegelplatten. Rings an den Wänden befinden sich gemauerte Sitzbänke und an einer vorspringenden Ecke zwischen den Columbarien und der Basaltmauer ist ein kleiner Marmorbrunnen (e) mit einem Kanal für abfliessendes Wasser. Der ganze Innenraum war bemalt, auch die Pilaster der Loggia. Ein roter Sockel zieht sich über die Bänke und bildet dann mit leichter Wölbung des Bewurfes eine Rückenlehne. Darüber ist auf weißem Grund Weinlaub, das sich um die gelben Stäbe einer Schilfrohrhecke windet, gemalt. Oberhalb sind fliegende Tauben und andere Vögel zu sehen und im Vordergrund geben deutliche Reste zu erkennen, daß weidende Lämmer dargestellt waren. Große Teile der Mauern sind noch samt der Malerei stehen geblieben. Vieles ist zusammengestürzt und an den Bruchstücken sind die Pickenhiebe deutlich sichtbar.

Aber alle diese Überreste bilden einen Schatz von unnennbarem Wert, weil sie mit Kritzeleien (graffiti) der Besucher dieses Raumes bedeckt sind. Lateinisch und griechisch, in Kapitalschrift und Kursive liest man da kurze Gebete an die hl. Apostel Petrus und Paulus, deren Namen über hundertmal festgestellt sind. Da sie meist gleichlauten, wollen wir nur einige Proben wiedergeben: „Petre et Paule in mente nos habeatis — Paule et Petre petite pro nobis omnibus — Petre et Paule subvenite Primo peccatori — Pauli Petre in mente habete Sozomenum et tu qui legis — Paule Petre in orationibus vestris nos in mente habete — Petre et Paule conservate Vincentium“.

Andere sehr zahlreiche Inschriften erwähnen die alte Sitte der Erfrischung (refrigerium), welche in Form von kleinen Mahlzeiten von den Pilgern zu Ehren der Heiligen abgehalten wurden: „Petro et Paulo Tomius Coelius refrigerium feci — Ad Paulum et Petrum refrigeravi —

XIIII Kal Apriles refrigeravi Parthenius in Deo et nos in Deo omnes — Dalmatius votum iis promisit refrigerium". Schon aus der ganzen Einrichtung des Raumes kann man darauf schließen, daß es sich um eine triclia handelt. Die letztere Gruppe der Graffiti bestätigt dies deutlich. Wichtig ist dabei, daß die Mahlzeiten sepulkralen Charakter haben und daß im Altertum solche stets an berühmten Gräbern stattfanden[1]). Bauart, Stil und Technik der Freskomalerei sowie die Paläographie der Inschriften weisen uns übereinstimmend auf die Mitte des 3. Jahrhunderts als Entstehungszeit dieser triclia hin.

Ein zweiter Raum mit 150 m² zieht sich in Form eines Hofes bis unter das Presbyterium hin. Es ist einen Meter tiefer gelegen als die triclia. Seine rechte Wand ist wieder von den Außenmauern der Columbarien (1—7) gebildet. Daß er wenigstens teilweise überdacht war, beweisen auf jener rechten Seite zwei freistehende Pilaster (f. g.). An der linken Wand war der Zugang aus der Richtung der Treppe, die zur triclia führt. Bei der Grundlegung der Basilika wurde jedoch hier alles zerstört. Direkt über den vier alten Räumen (A-D), welche zur Zeit des Kaisers Hadrian aus Umbauten von Grabmälern des 1. Jahrhts entstanden sind (S. 566), steht im Hofe eine gemauerte Kathedra (h), mit Marmorplatten ausgelegt und daneben sind große Reste von Mosaiken. In unmittelbarer Nähe erhob sich eine Ölsäule (Columna oleorum) (i) aus Mauerwerk in gelbbrauner Marmorimitation bemalt, worauf Graffiti mit „Petre et Paule" erhalten sind. Kathedra und Ölsäule stehen bekanntlich auch in den Katakomben bei den verehrtesten Märtyrergräbern.

Alles deutet auch hier wieder darauf hin, daß der Raum unter dem Presbyterium der Basilika das Zentrum der Apostelverehrung war. Von der Loggia der triclia aus mußte sich der Blick der versammelten Christen unabwendbar auf die Kathedra und den brennenden Docht im Ölgefäß der Säule richten.

3. Die Basilica Apostolorum. Noch einmal zogen christliche Arbeiter an die Via Appia hinaus mit dem Auf-

[1]) Vgl. S. Aug. epist. 29,11 ML 33,119 s Corpus SEL 34/1,121.

trag, die altverehrte Stätte der Apostelgruft mit Erdmassen zu überschütten. Die Fundamente für eine große Coemeterialbasilica wurden gegraben, stellenweise bis zu 10 m Tiefe. Die triclia und die höher gelegenen Columbarien wurden abgerissen und alles ausgeebnet. Den genauen Zeitpunkt dieses Unternehmens kennen wir nicht. Unter den vielen Inschriften der Räume, welche begraben wurden, findet sich auffallenderweise noch kein konstantinisches Monogramm. Sicher ist, daß die Basilica Apostolorum um die Mitte des 4. Jahrhunderts bereits dastand. Eine alte Grabschrift, die am ursprünglichen Platze des Fußbodens erhalten ist, trägt das Consulardatum von Constantius und Iulianus (356—357). Ein ganzes System von gemauerten Gräbern füllt den Kirchenboden aus und es ist begreiflich, daß durch den Wechsel gerade die ältesten am meisten mitgenommen wurden. Bis jetzt sind über 200 Leichen ausgegraben worden, während die ursprüngliche Gräberzahl mehr als 500 betrug. Die alte Basilika war dreischiffig, mit viereckigen Pfeilern und durchbrochener Apsis. Die Länge beträgt 70 m, die Breite 35 m. Die Konstruktion des Mauerwerkes in Tuff und Ziegeln gleicht ganz der vom nahen Zirkus des Maxentius (306—312). Unter der heutigen Renaissançe- und Barockbekleidung stehen die Mauern des Mittelschiffes noch bis unter das Dach. Die alten Malereien sind an mehreren Stellen zutage getreten. Schon frühzeitig wurden geräumige Mausoleen an die Basilika angebaut. Auf der linken Seite sind jetzt noch 6 solcher Kapellen und rechts zeigen sich Reste von vieren.

Unter dem Atrium und auf beiden Seiten der Kirche dehnt sich das unterirdische Coemeterium aus, das schon zur Mitte des 3. Jahrhunderts entstand und merkwürdigerweise einen kleinen Trakt einer jüdischen Katakombenanlage in sich schließt. Als die Basilika bereits stand, führte von außen her, neben dem linken Seitenschiff eine Treppe (k) zu einer tiefergelegenen Wasserleitung, welche in römischer Zeit 3 Brunnenschachte speiste. Der Kanal war aber mit Schlamm verstopft und wurde am Fuß der genannten Treppe aufgemacht, wo sich das Wasser in einer Grube ansammelte. Die vielen Tonkrüge, die hier lagen, bestätigen, daß man von hier Wasser holte.

An dieser Stelle zieht sich oberhalb der aufgerissenen Leitung ein Streifen weißer Tünche an Tuffwand und

Decke des sonst grobgehauenen Ganges. Auf dem Streifen sind mehrere Graffiti mit Anrufungen von Petrus und Paulus eingekritzelt und von konstantinischen Monogrammen begleitet. Dieser Fund hat bei einigen römischen Archäologen den Eindruck gemacht, die Schreiber jener Anrufungen hätten in diesem Wasserkanal die verborgene Apostelgruft vermutet[1]). Nach dem, was oben S. 567 ausgeführt wurde, bedarf diese Annahme keiner langen Widerlegung. Die Existenz der übrigens bedeutend spätern Graffiti am Fuß dieser Treppe erklärt sich eben dadurch, daß kein anderer Gang unterirdisch näher zur Gegend unter dem Presbyterium führte.

Es kam hier darauf an zu beweisen, daß in S. Sebastiano bis zur Mitte des 3. Jhrts. von Heiden begraben wurde und daß in jenem Komplex unter dem Presbyterium schon zur Zeit Hadrians Umbauten der aus dem ersten Jahrh. stammenden Columbarien stattfanden. Auf jenen gleichen Punkt konzentriert sich dann um die Mitte des 3. Jahrhdts. die Verehrung der Christen; die Anlage der im 4. Jahrh. errichteten Basilika weist wieder darauf hin.

Den Pilgern in der triclia war eine geschichtliche Überlieferung von der zeitweiligen Bergung Petri und Pauli in catacumbas nach ihrem Martyrium bekannt. Was von jener Überlieferung auf uns gekommen ist, sind leider nur Bruchstücke, die mühselig zusammengesetzt werden müssen. Ohne die Funde hätten wir sie wohl nie recht verstanden.

Die Ausgrabung in San Sebastiano ist heute der Hauptsache nach abgeschlossen. Ihre Bedeutung für die Theologie liegt auf der Hand. Sie bietet neben neuen Belegen von der Verehrung und Anrufung der Heiligen einen neuen Beweis für die bereits früher geschichtlich erwiesene Wahrheit, daß die Apostelfürsten in Rom gestorben und daselbst begraben sind.

---

[1]) Siehe *O. Marucchi* in Nuovo Bullettino 1920.

Literaturberichte

Rezensionen und kürzere Anzeigen

Quaestiones selectae ex philosophia scholastica fundamentali, imprimis destinatae ad usum auditorum. Auctore *Bernardo Franzelin* S. J., S. Theol. Doctore et in Instituto Philosophico Collegii Maximi S. J. Oenipontani Professore. Oeniponte, Rauch, 1921. 8°. IV, 584 S. M 40.—, K 400.—.

Diese Quaestiones selectae sind die Frucht mehrjähriger Arbeit eines eifrigen Lehrers der Fundamentalphilosophie. Der Verfasser versteht es, den Stoff klar und auch für den Anfänger leicht verständlich darzustellen. Er ist sich seiner von der Kirche und vom Orden gestellten Aufgabe, den Hörern nicht irgendwelche, sondern scholastische Philosophie vorzutragen, voll bewußt und gründet daher seine Ausführungen in erster Linie auf eine breite scholastische Überlieferung. Aber weit entfernt von bloßer Wiedergabe vertieft er in manchen Punkten die Lehre der Alten über das ens ut sic, über die Attribute des Seins, über die Kausalität u. s. w., dazu fügt er eingehende Erörterungen über neuzeitliche Probleme, die in scholastischen Lehrbüchern bisher meistens nur kurz oder gar nicht besprochen werden. Man vergleiche z. B. die Wiederlegung des Aktualismus und der Substanzlehre Ostwalds, die Werttheorien *Münsterbergs*, *Meinongs*, *Schuppes* u. a.

Daß gegenüber den ontologischen Fragen die kriteriologischen weniger vollständig zur Behandlung kommen, dürfte darauf zurückzuführen sein, daß es einerseits für Anfänger schwierig ist, sich in die kriteriologischen Probleme einzufühlen und anderseits künftige Theologen vor allem gründliche ontologische Kenntnisse brauchen. Die schätzenswerteste und wertvollste Abhandlung dieses Teiles ist wohl die erste, welche über die Lehre von der relativen Wahrheit handelt. Es folgen dann die wichtigen Traktate über Gewißheit, über gegenständliche Geltung der Ideen, über Zuverlässigkeit der äußern Erfahrung und über das kantische System.

Obwohl das Werk nach dem Wortlaut des Titels vor allem für Hörer bestimmt ist, wird es von ebenso großem Nutzen sein für jene Lehrer der Philosophie, denen die Aufgabe obliegt, den bisherigen philosophischen Unterricht der Theologen entsprechend den Weisungen des neuen kirchlichen Gesetzbuches zu erweitern und zu vertiefen. Ihnen wird die Benützung des Buches durch einen sehr sorgfältigen und ausführlichen Index leicht gemacht. Dem Verlag gebührt volle Anerkennung für den sauberen Druck auf gutem Papier und den verhältnismäßig sehr billigen Preis.

Innsbruck. Andreas Inauen S. J.

Philosophische Handbibliothek. Kempten, Kösel. 8°. I. Band: Einleitung in die Philosophie. Von *Jos. Ant. Endres.* 1920. 195 S. geb. M 8.—. II. Band: Geschichtsphilosophie. Von *Franz Sawicki.* 1920. 306 S. geb. M 10.— III. u. IV. Band: Philosophie der Natur. Von *Jos. Schwertschlager.* 1921. 317 u. 276 S. M 22.— u. 20.—, geb. M 27.— u. 25.—.

Die „Philosophische Handbibliothek", von der bis jetzt die genannten 4 Bände erschienen sind und die alle philosophischen Disziplinen umfassen soll, verspricht eine schätzenswerte Bereicherung der christlich philosophischen Literatur zu werden. Die Namen der Herausgeber und Mitarbeiter und die bereits erschienenen Teile bieten dafür gute Gewähr.

1. Die **„Einleitung in die Philosophie"** will eine erste Einführung in das philosophische Studium bieten. Es geschieht das n der jetzt üblichen Art, nicht so, daß lediglich die Vorfragen über Wesen, Einteilung, Methode und Bedeutung der Philosophie behandelt werden — das würde der Titel „Einleitung" zunächst besagen — sondern hauptsächlich so, daß bereits eine kurze Übersicht über das ganze Gebiet der Philosophie, eine Art gedrängter Enzyklopädie gegeben wird. So werden zuerst Begriff und Einteilung der Philosophie besprochen, dann die einzelnen Disziplinen vorgeführt: Metaphysik, Naturphilosophie und die „anthropologischen Disziplinen", unter welchem Namen der Verf. die übrigen Teile zusammenfaßt, nämlich Psychologie, Logik, Ethik, Ästhetik, Gesellschaftslehre, Rechtsphilosophie, Religionsphilosophie und Philosophie der Geschichte. Es wird die geschichtliche Entwicklung der einzelnen Zweige gezeichnet, dann werden in gedrängter Kürze die Hauptfragen vorgelegt und die Lösungen vom theistischen Standpunkt aus gegeben oder vielmehr angedeutet. Eine Ausführung über das Verhältnis von Philosophie und Religion, Wissen und Glauben bildet den Abschluß.

Das Buch ist recht geeignet, in dem erwähnten Sinne in das philosophische Studium einzuführen. Gediegene Sachkenntnis, Klarheit und angenehme Darstellung zeichnen es aus. Der angegebene Zweck der neueren Art Einleitung, eine flüchtige Bekanntschaft mit dem ganzen Inhalt der Philosophie zu bieten, verlangt, einen großen schwierigen Stoff in engem Rahmen faßlich darzustellen. Das ist philosophisch gebildeten Lesern gegenüber leichter, Anfängern gegenüber aber schwer. Soweit es möglich ist, hat der Verf. ohne Zweifel diese Schwierigkeit überwunden.

Zwei Punkte könnten vielleicht die Eignung des Buches noch mehr erhöhen. Es hat nur die theoretischen Einführung vor Augen. Es würde gewinnen, wenn es damit noch ein zweites verbinden würde, nämlich Anregung zum philosophischen Studium, zu Liebe und Hochschätzung der Philosophie, indem ihr innerer Wert, ihre Bedeutung für menschliche Bildung, Gesittung und Religion, ihr Beruf, die Wahrheitsschätze und Kulturgüter der Menschheit zu erhalten, in entsprechender Darstellung vorgeführt würde. Der Verf. hat ferner das sichtliche Bestreben, nicht aufdringlich das Religiöse und Christliche vorzudrängen und so Andersgesinnte abzuschrecken oder falsche Begriffe zu wecken. Das ist berechtigt. Aber hie und da würde man es gern sehen, wenn die christliche Philosophie etwas mehr unterstrichen würde, manchmal, was die Leistungen derselben in in Vergangenheit und Gegenwart betrifft[1]) gegenüber den mehr negativen Ergebnissen einer nichtchristlichen Philosophie, dann auch, was den Anschluß der Philosophie an die Offenbarung anbelangt. „Dieses Verhältnis (zwischen Philosophie und Theologie)", so wird S. 185 ausgeführt, „kann kurz auf die folgende Weise gekennzeichnet werden: 1. Philosophie und Theologie sind selbständige und voneinander verschiedene Erkenntnisgebiete. Darum behält die Philosophie neben der Theologie ihr Existenzrecht und ihre eigentümliche Bedeutung. 2. Die Philosophie bildet in gewissem Sinne sogar die

[1]) So ist es nicht ganz vollständig zu sagen, daß „erstmals *Hugo Grotius* († 1645) der philosophischen Rechtslehre eine selbstständige systematische Behandlung widmet" (S. 137) und die großen Werke De iure et iustitia von *Dom. Soto, Bannez, Molina, Lessius, de Lugo*, einen *Suarez*, De legibus, einen *Franc. Victoria*, De iure belli nicht zu erwähnen. Das sind doch Werke, die, um wenig zu sagen, mit *H. Grotius* sich messen können. Und wenn man das Hauptwerk von *Grotius*, „De iure belli et pacis", genauer ansieht, wird man bald merken, daß er nicht nur hie und da die Scholastiker anführt, sondern sich auch sehr an sie anlehnt, mehr vielleicht, als er in der Einleitung zugestehen will.

Voraussetzung der Theologie". Es wäre noch hinzuzufügen, was übrigens an anderer Stelle ziemlich deutlich gesagt wird, daß sich die Philosophie auch an der Offenbarung und Theologie orientieren muß, hauptsächlich in dem Sinne, daß sie von allen Aufstellungen sich enthält, die nach Erweis der Offenbarung Irrtümer sind. „Wenn die Geschichte der Philosophie etwas lehrt, dann ist es dieses, daß die Philosophie nur bei dieser Orientierung sicher die Wahrheit erreichen und besitzen kann, daß sie aber bei Ablehnung derselben unfähig wird, ihren Beruf im Dienste der Wahrheit zu erfüllen, daß sie im Gegenteil eine große Gefahr für das Geistesleben wird. Der Verf. weist auch auf solche Gefahren hin. Dann könnte es aber mißverständlich sein, wenn bei Behandlung der philosophischen Richtungen zu allgemein gesagt wird: „Weit entfernt, die Grundlagen der Erkenntnis zu erschüttern, dienen die philosophischen Richtungen in ihrer Mannigfaltigkeit zu einem Förderungsmittel der Wahrheit" (S. 36). Dabei dürfte man nicht an die tatsächlichen Richtungen der modernen Philosophie denken. — Noch eines möchten wir berühren. Es wird als zweifelhaft hingestellt, ob die Theologie Wissenschaft im strengen Sinne ist. Ein solcher Zweifel ist nicht berechtigt und gegenwärtig nicht opportun. Wenn manche „Repräsentanten der Hochscholastik es unumwunden aussprechen, daß die Theologie Wissenschaft im strengen Sinne nicht genannt werden könne" (S. 186), so ist eben nicht zu vergessen, daß der Begriff von strenger Wissenschaft damals viel enger war; man würde auch Geschichte und manche andere wissenschaftliche Disziplin der Gegenwart nicht strenge Wissenschaft genannt haben.

Die vorliegende Einleitung kommt einem wirklichen Bedürfnis entgegen, da bisher in der deutschen christlich-philosophischen Literatur eine Einleitung in dieser Fassung kaum vorhanden war.

2. Die „Geschichtsphilosophie" stellte an den Verf. eine nicht sehr leichte Aufgabe. Zwar ist die diesbezügliche Literatur gegenwärtig sehr bedeutend, doch fehlte eine neuere systematische Bearbeitung vom christlichen Standpunkt. Deshalb ist die Arbeit sehr zu begrüßen.

Je nachdem man „Geschichte" auffaßt, entweder als die Gesamtheit des historischen Geschehens oder als die Erforschung und Darstellung desselben, so kann man auch die Geschichtsphilosophie in einem doppelten Sinne auffassen, als Philosophie des historischen Geschehens selbst oder als Philosophie der Geschichtsschreibung. Demnach unterscheidet der Verf. zwei Teile „Vom historischen Geschehen" und „Vom historischen Erkennen". Man kann bezweifeln, ob Geschichtsphilosophie im ersten und im

zweiten Sinne als nebengeordnete Teile zu einer wissenschaftlichen Disziplin vereinigt werden können, wegen ihrer wesentlichen Verschiedenheit. Wie man die philosophische Untersuchung der naturwissenschaftlichen Methoden und die Philosophie der Natur selbst nicht als nebengeordnete Teile einer Wissenschaft betrachtet, sondern erstere der Logischen Methodenlehre zuweist, so wird man auch Geschichtsphilosophie im ersten und im zweiten Sinne als wesentlich verschiedene Disziplinen zu betrachten haben.

Im ersten Teil, der „Philosophie vom historischen Geschehen", wird von den Faktoren oder Ursachen, den Gesetzen und dem Ziel der Geschichte gehandelt. In sehr angeregter Darstellung, die Farbe und Leben hat, werden uns die verschiedenen Faktoren der Weltgeschichte und das Maß ihres Einflusses vorgeführt. Sie sind erstens der Mensch, die Masse und die Einzelpersönlichkeit, zweitens die Natur, sowohl die äußere Natur, die das menschliche Handeln beeinflußt, als besonders die innere Natur des Menschen selbst, Körper und Rasseneigentümlichkeit, drittens das kulturelle Milieu, endlich viertens die „übergeschöpflichen Faktoren".

Dieser letzte Abschnitt ist etwas kurz geraten. So könnte zunächst die große geschichts-philosophische Frage, wie sich das Übel im Schoße der Weltgeschichte mit der Vorsehung vereinigen läßt, eine ausführlichere Darstellung finden. Dann wird unter dem übergeschöpflichen Faktor die göttliche Vorsehung verstanden und damit die Aufzählung der geschichtlichen Faktoren als abgeschlossen betrachtet. Es wären aber in diesen Katalog noch zwei andere Faktoren einzutragen, die beständig und mächtig auf die Geschichte einwirken, die Gnade und das dämonische Wirken. Auf Grund der Offenbarung ist es sicher, daß nicht nur die großen Gestalten der Heiligen und die unfehlbare Erhaltung der christlichen Wahrheit durch die Jahrhunderte, sondern das ganze religiöse und sittliche Leben der christlichen Völker vor allem eine Wirkung der Gnade ist. Das ist aber mehr, als mit der Konstatierung einer „Vorsehung" ausgedrückt ist. Ebenso ist es sichere Tatsache, daß das dämonische Wirken den Gang der Geschichte von den ersten Anfängen begleitet und namentlich in der unheimlichen Bekämpfung der katholischen Kirche deutlich in die Erscheinung tritt. Man könnte sagen, das Wirken der Gnade und der Hölle wissen wir nur durch die Offenbarung, Vernunft und Erfahrung können es nicht mit Sicherheit aufzeigen, und so gehört es auch nicht in die Geschichtsphilosophie. Aber auch angenommen, daß Vernunft und Erfahrung nicht mit Sicherheit diese Faktoren aufzeigen können, so sind es doch wirkliche Faktoren, welche die Weltgeschichte, wie sie tatsächlich verläuft,

mächtig beeinflussen und leiten. Es wird eben daraus folgen, daß die „Geschichtsphilosophie" nicht eine rein philosophische Disziplin, sondern teilweise zugleich Theologie ist und sein muß, weil sie doch wohl nicht eine abstrakt konstruierte, sondern die wirkliche Weltgeschichte nach ihren tatsächlichen Ursachen erklären will. Will die Geschichtsphilosophie nicht prinzipiell zur Unvollständigkeit, ja zu verfehlten Konstruktionen sich verurteilen, wird sie ausdrücklich die Offenbarung als Erkenntnisquelle gebrauchen müssen.

Nach Besprechung der Frage, ob und wie weit es „historische Gesetze" gibt, wird vom „Sinn der Geschichte gehandelt, 1. welches der gottgewollte Zweck der Geschichte ist, und 2. ob tatsächlich dieser Zweck erstrebt und erreicht wird. Hier liegen offenbar die tiefsten Fragen der Geschichtsphilosophie. Was die erste Frage betrifft, unterscheidet der Verf. einen doppelten Zweck: der immanente Zweck ist die Entfaltung der menschlichen Kräfte, namentlich des Geisteslebens, der transzendente Zweck aber die äußere Ehre Gottes[1]). Die zweite Frage „fällt", wie der Verf. sagt, „mit der Frage nach dem Fortschritt in der Geschichte zusammen... Als Wertmaßstab zur Beurteilung des historischen Fortschritts dient uns das Kulturideal, dessen Realisierung das Endziel der Geschichte ist" (S. 235).

Zur Erreichung größerer Klarheit würde es sich vielleicht empfehlen, das transzendente Ziel an die erste Stelle zu setzen; es ist ja das letzte, also maßgebendste Ziel, von dem das „immanente" Wert und Bestimmung empfängt. So allein wird die überragende Bedeutung des religiössittlichen Teils des immanenten Kulturzweckes klar, dem alle anderen Teile untergeordnet sind und der ausschlaggebend ist für den Wert der Weltgeschichte, derart, daß selbst die großen Niedergänge und Vernichtungen der materiellen

[1]) Der Verf. stellt dieses Ziel dem pantheistischen Ziel einer Ergänzung Gottes entgegen und bemerkt (S. 229): „Auf eine feinere und versecktere Art kommt die Ergänzungsbedürftigkeit Gottes zum Ausdruck, wenn gesagt wird, Gott sei zwar von vornherein unendlich vollkommen, aber gerade die Wesensfülle dränge ihn dazu, sich mitzuteilen und Geschöpfe ins Dasein zu rufen, die an seiner Vollkommenheit und Seligkeit teilnehmen." Doch pflegt der hl. Thomas gerade die Mitteilung Gottes an die Geschöpfe als den tiefsten Sinn seines Schöpfungszweckes hinzustellen und diese Mitteilung als für Gott sehr naturgemäß zu betonen. Man vergleiche 1 q. 65 a. 2; 2 sent. Prol. und q. 2 a. 1; C. gent. 3,18 f und 97 und viele andere Stellen.

oder rein wissenschaftlich-künstlerischen Kultur, wie sie immer wieder in der Geschichte der Völker auftreten und von der Vorsehung zugelassen werden, die Erreichung des Hauptzweckes nicht wesentlich in Frage stellen.

Man wird auch den transzendenten Zweck nicht nur als selbstwillige Verherrlichung, sondern etwas allgemeiner als Darstellung der göttlichen Vollkommenheit in der Menschheitsgeschichte, einerseits und zuerst durch die freiwillige Verherrlichung, andererseits aber durch den Triumph über das Böse, fassen müssen. Dieser Zweck wird unbedingt erreicht. Seine Erreichung wird beim Weltgericht zum Ausdruck kommen, wo der Ertrag der Geschichte zutage treten wird. So ist dann auch die Frage, ob der letzte Zweck der Geschichte tatsächlich erreicht wird, nicht mehr ganz identisch mit der Frage nach dem „historischen Fortschritt" und es kommt auch nicht mehr darauf an, ob die Weltgeschichte an einem Höhepunkt des Fortschrittes abbrechen wird. Selbst wenn die Geschichte mit einer längeren Periode der Gottentfremdung abschließen sollte, das angegebene Ziel wäre nicht in Frage gestellt.

Es könnte endlich noch hinzugefügt werden, daß das gottgewollte Ziel der Geschichte ein übernatürliches, das „Reich Gottes" im Sinne der Offenbarung ist, hier durch Glauben, dort durch Schauen. Dadurch rückt die Kirche, ihre Mission, ihr Glaubenseifer, ihre Kämpfe und Verfolgungen in den Vordergrund; die Kirchengeschichte wird zum Zentrum der Weltgeschichte.

Das sind nun freilich Gedanken, die der modernen Geschichtsphilosophie fremd, unsympathisch, ja unverständlich sind. Aber sie kann dann auch nicht mehr den Anspruch erheben, wahre Philosophie des wirklichen Weltgeschehens, seiner wirklichen Faktoren und wirklichen Ziele zu sein und muß gegen die Überlegenheit der christlichen Geschichtsphilosophie zurücktreten. Nach dieser Seite wünschen wir dem vorliegenden Werk, das so viel Treffliches enthält, noch einige Vertiefung.

Der zweite Teil „von historischen Erkennen" ist kurz. Er enthält schöne Ausführungen über Gegenstand, Ziel, Objektivität des historischen Erkennens, über Feststellung, Erklärung, Beurteilung der historischen Tatsachen.

3. Die **„Philosophie der Natur"** behandelt im 1. Band Natur und Körper im allgemeinen. Es werden Quantität und Masse, Dichte, Raum, Zeit, Bewegung und die anderen körperlichen Eigenschaften, Atom- und Elektronentheorie, Distanzwirkung, Relativitätstheorie besprochen. Für die Erklärung des Wesens des Körpers werden Dynamismus, philosophischer Atomismus und

peripatetischer Hylemorphismus als unannehmbar oder unzureichend abgelehnt und durch die eigene Ansicht des Verf. ersetzt. Es wird dann die Welt als Ganzes betrachtet, das Weltsystem beschrieben, über Endlichkeit, Zufälligkeit, Zielstrebigkeit, Entwicklung, Anfang und Ende der Welt gehandelt. Der 2. Band befaßt sich ausschließlich mit den Lebewesen. In sehr ausführlicher Darstellung werden Eigenschaften, Tätigkeiten, Verschiedenheiten der Organismen und Deszendenztheorie besprochen, Lebensprinzip und Ursprung des Lebens durch Gott verteidigt; in solider Weise wird eine polyphyletische Entwicklung als wahrscheinlich vertreten.

Die Stärke des Werkes beruht in der trefflichen Vorführung des naturwissenschaftlichen Materials, das mit der Naturphilosophie in Berührung kommt. Mit großer Sachkenntnis, Sicherheit und Klarheit werden aus Physik, Chemie, Astronomie, aus Botanik, Zoologie und Biologie die einschlägigen Partien dargelegt, vielfach, namentlich im 2. Band, mit einer Ausführlichkeit, die über die Grenzen einer Naturphilosophie hinausgeht, die aber vielen Lesern sehr angenehm sein wird. Das Philosophische des Werkes fällt gegen das Naturwissenschaftliche im ganzen etwas ab, manchmal was die Ausführlichkeit betrifft, dann was die Sicherheit, Klarheit und Richtigkeit anbelangt. So würde man der Philosophie des Wunders, der kaum eine Seite gewidmet ist, der Teleologie, der Kontingenz der Welt, namentlich aber dem Schöpfungsproblem eine vollständigere Behandlung wünschen. Was über das letztere gesagt wird, sind fast nur einige Bemerkungen. Der Verf. verweist weitere Ausführungen an die Theodizee. Doch wird kaum etwas mehr in eine Naturphilosophie gehören als eine sorgfältige Behandlung der Weltschöpfung. Was die philosophische Sicherheit betrifft, so würde das Werk viel gewinnen, wenn es die erprobten Begriffe und Lösungen der scholastischen Philosophie, soweit sie eigentlich philosophisch sind und in der Neuscholastik fortleben, höher werten und sich zu eigen machen würde. Der Versuch, Besseres und Richtigeres an die Stelle zu setzen, wird immer schwer gelingen.

Wir wollen einige Einzelheiten berühren. Die grundlegende Lehre der aristotelisch-scholastischen Philosophie über Substanz und Akzidenz wird ganz verändert, wenn geschrieben wird: „Die Eigenschaften (Akzidenzien) besitzen der Wesenheit (Substanz) gegenüber keine sachlich verschiedene, also keine getrennte Realität. Die Wesenheit stellt die geordnete Einheit aller Seinsbestimmungen oder Eigenschaften dar . . . Die Eigenschaften fügen der Wesenheit (Substanz) nichts Reales hinzu, sondern sind nur deren Ausdruck, Betätigung

und Erklärung" (I S. 23). Dunkel und zweifelhaft bleiben die Ausführungen über Quantität, Masse und Ausdehnung: „Unter Quantität verstehen wir das gegenseitige Massenverhältnis der Stoffe und Masse ist uns die Stufe oder der Grad der Geltung, mit der jede Körperlichkeit nach allen Seiten hin oder in allen Eigenschaften ihr Sein auszuwirken vermag. Denn für alle Eigenschafteu hat die Quantität Bedeutung, für alle bildet sie Grundlage und Maßstab" (S. 29). „Ausdehnung ist die Erscheinung der Quantität in Form des stetigen Nebeneinander von vergleichbarer (meßbarer) Realität... Die Ausdehnung fiele hinweg, falls jede sonstige Verbindung des fraglichen Körpers mit anderen aufhörte" (S. 44 f), also wohl, wenn der Körper allein existierte. Es ist auch nicht richtig, wenn gesagt wird: „Würde ein zweiter Körper ... den gleichen Raum erfüllen wie der erste, so müßte ihm auch die identische Quantität zugesprochen werden" (S. 63).

Die Zeit ist nicht gut definiert, wenn gesagt wird: „Unter konkreter Zeit verstehen wir die Seinsdauer veränderlicher Dinge" (S. 95). Auch die Geister sind veränderliche Wesen und ihre Seinsdauer ist doch nicht Zeit. Die durchgängige Relativität der Körper wird sehr betont. Sie wird aber wohl zu weit ausgedehnt, wenn behauptet wird: „Ein Körper als reine Singularität ist und bleibt geradezu undenkbar. Schon der Begriff der Quantität, welcher ja dem der Ausdehnung zugrunde liegt, zieht den Gedanken an eine Mehrheit nach sich" (S. 199). Also sollte ein Körper allein nicht existieren können.

Der Verf. lehnt Materie und Form ohne weitere Unterscheidung ab, ohne genügend zu beachten, daß jedenfalls der Formbegriff eine bleibende Geltung hat bei den Organismen, deren Lebensprinzip als substantielle Form zu fassen ist. Es wird zwar nicht unrichtig bemerkt, daß der Formbegriff bei Aristoteles schwankt zwischen Form und Wesenheit. Das gilt aber nicht für den Formbegriff der Scholastik. So kommt dann der Verf., wo es gilt, das Lebensprinzip genauer zu bestimmen, in große Dunkelheiten. Was ist dann das Lebensprinzip? Ist es Teilsubstanz des ganzen Organismus oder Akzidens, Kraft? Nichts von allem, wird gesagt: es ist keine „inkomplette oder Teilsubstanz", es ist „keine Substanz" (II S. 135 f), auch die tierische Seele nicht; und „wir weisen von uns die Meinung des vulgären Vitalismus ab, es handle sich bei der Seele um irgendeine Kraft oder Begabung des Organismus, analog anderen Potenzen oder Eigenschaften desselben" (140). Wir werden also im Unklaren gelassen. Wenn vom tierischen Instinkt gesprochen wird, so ist es zwar richtig zu sagen, daß beim Menschen der Geschlechtstrieb, nicht aber, daß auch die Anlage zu den konkupisziblen und irasziblen Affekten unter den Instinkt fällt (S. 170). Den diluvialen Menschen, wie er uns in Überresten der Eiszeit entgegentritt, sollte man nicht den „Ur-

menschen" nennen. Das ist er nach der darwinistischen Auffassung, der ohne weitere Beweise der fossile Mensch als der erste gilt.

Wir erwähnen noch eines. Der Verf. hält die Ansicht für wahrscheinlich, daß der Mensch dem Körper nach von einer obersten Ordnung der Säugetiere abstamme. Die Beweismomente, die dafür vorgebracht werden, müssen als höchst geringfügig bezeichnet werden. Das meiste Gewicht wird auf die „philosophische Erwägung" gelegt, daß so der „Zusammenhang der menschlichen Natur mit den übrigen Organismen" besser gewahrt ist, entsprechend den sonstigen Beziehungen, welche die Körperwelt allenthalben verbinden. Die gegenteiligen Schwierigkeiten aber, wie das Fehlen aller Mittelglieder zwischen tierischem und menschlichem Körper, die Schwierigkeit, wie ein tierischer Organismus, von einer unvernünftigen Seele für ihre Bedürfnisse gebaut, ohne weiters einer vernünftigen Seele vollkommen angepaßt sein soll, das Unharmonische des Gedankens, daß von der einheitlichen Menschennatur ein Stück vom Schöpfer, das andere vom unvernünftigen Tier genommen sein soll, daß ferner der Mensch, der bestimmt ist, die Tiere unbeschränkt für seine Zwecke zu gebrauchen und zu töten, durch verwandtschaftliche Bande mit ihnen verknüpft sein soll, das und anderes und nicht zuletzt die Schwierigkeit, welche die Erzählung der Genesis vom Ursprung des Menschen bereitet, werden nicht erwähnt. Was die letzte theologische Schwierigkeit betrifft, wird nur bemerkt: „Zu einer theologischen Würdigung sind wir nicht kompetent" (S. 234). Wenn aber einmal eine Frage aufgeworfen und beantwortet wird, welche die Theologie berührt, sollten auch die theologischen Schwierigkeiten berücksichtigt werden. Sie treten uns entgegen in der Erklärung der Bibelkommission vom 30. Juni 1909: „Utrum sensus litteralis historicus vocari in dubium possit, ubi agitur de factis in eisdem (Genesis) capitibus enarratis, quae christianae religionis fundamenta attingunt: uti sunt, inter caetera, rerum universarum creatio ... a Deo facta in initio temporis; peculiaris creatio hominis; formatio primae mulieris ex primo homine ... Resp. Negative". Die genannte Theorie, die eine teilweise Abstammung vom Tier mit der Schöpfung zusammenbindet, wird sowohl den modernen Vertretern der Deszendenzlehre, die prinzipiell jede Heranziehung der Schöpfung als unvereinbar mit der Wissenschaft ansehen, wie auch den anderen, die zur Schöpfung des ganzen Menschen sich bekennen, immer als Halbheit erscheinen. Sie ist eine Kompromißtheorie.

Das besprochene Werk wird sich weniger als philosophisches Lehrbuch für Anfänger, wohl aber in hohem Grade für naturwissenschaftliche Orientierung eignen.

Innsbruck. Joseph Donat S. J.



Cursus theologicus Oniensis. **Tractatus de Deo Creante** auctore *Blasio Beraza S. J.* in Collegio maximo Oniensi s. theologiae professore. Bilbao, Eléxpuru Hermanos 1921. XX u. 774 S. gr. 8. Pes. 15.—; geb. 17.—.

Der Verf., dessen im Jahre 1916 erschienener Tractatus de gratia Christi in dieser Zeitschrift (1917 S. 340 ff) eine sehr anerkennende Besprechung fand, hat nunmehr einen neuen, fast ebenso umfangreichen Traktat der Öffentlichkeit übergeben, der Gott als Schöpfer zum Gegenstand hat. Das Werk ist in drei Teile gegliedert, von denen der erste von der Welt im allgemeinen (S. 21—186), der zweite von den Engeln (S. 187—433) und der dritte vom Menschen (S. 434—652) handelt; als Anhang folgt noch eine Abhandlung von der natürlichen Vorsehung Gottes (S. 653 bis 749). Den Schluß bildet ein ausführlicher und sorgfältig gearbeiteter Index rerum (S. 750—774). Zu bemerken ist, daß *B.* im Gegensatz zu den meisten neueren Autoren in der Anthropologie die Lehre von der ursprünglichen Gerechtigkeit und Heiligkeit der Stammeltern, vom Sündenfall und von der Erbsünde nicht behandelt.

Der vorliegende Traktat ist dem früheren an innerem Wert nicht bloß ebenbürtig, sondern übertrifft ihn noch; er ist wirklich ein Meisterwerk, das alle anderen neueren und älteren Werke, die denselben Gegenstand behandeln, in Schatten stellt und vereinigt in sich alle Vorzüge, die ein dogmatisches Werk zieren sollen. Die Darstellung zeichnet sich durch unübertreffliche Klarheit aus. Die Beweisführung aus der hl. Schrift und besonders aus der Tradition ist durchwegs gründlich. Der Verf. verfügt über eine staunenswerte Kenntnis der patristischen sowie der scholastischen Litteratur; aber auch die neuere Litteratur, nicht bloß die spanische, sondern auch die französische, deutsche und englische ist an den einschlägigen Stellen in reichlichem Maße herangezogen worden, sodaß man vom Autor mit Recht sagen kann, er gleiche jenem Hausvater, „qui profert de thesauro suo nova et vetera" (Mt 13. 52). Die Angelologie ist mit einer Ausführlichkeit behandelt, die man in neueren Werken vergeblich sucht. Aber auch andere Fragen sind mit großer Gründlichkeit erörtert, z. B. die Abstammung des ganzen Menschengeschlechtes von Adam und Eva, die Entstehung des Menschenleibes, das Alter des Menschengeschlechtes, die Unsterblichkeitslehre des A. T., die Definition des Konzils von Vienne über die Seele als Wesensform des Körpers.

Bezüglich der Erklärung über den Zweck der Schöpfung kann ich dem Verf. nicht ganz beipflichten. Er bezeichnet nämlich als Endziel vonseiten der Welt die äußere Ehre Gottes (S. 115 ff). Aber wie geht dies zusammen mit der vorausgehenden These: „Finis Dei operantis est bonitas Dei ut communicanda“ (S. 109)? Wenn Gott bei der Erschaffung nichts anderes intendierte als seine Güte mitzuteilen und sie gleichsam in unzähligen Nachahmungen zu vervielfältigen, können dann die Geschöpfe einen andern Zwek haben als den, an Gottes Güte teilzunehmen und sie nach ihrem beschränkten Maße darzustellen? Mit Recht sagt der hl. Thomas: „unum et idem est, quod agens intendit imprimere et quod patiens intendit recipere“ (1 q. 44. a. 4). Man wird demnach mit Thomas den Zweck der Geschöpfe darin suchen müßen daß sie nach dem Grade ihrer Natur die göttliche Güte und Vollkommenheit nachahmen (C. g. 3, 19). Damit läßt sich auch die Definition des vatikanischen Konzils, daß die Welt ad gloriam Dei erschaffen sei, sehr wohl vereinbaren. Denn wenn alle Geschöpfe, die Bestimmung haben, Nachahmungen der göttlichen Vollkommenheit zu sein und von den vernünftigen Geschöpfen dies gerade dadurch erreicht wird, daß sie Gott erkennen und lieben, sowie er sich erkennt und liebt, so will Gott, indem er ihnen seine Güte mitteilen will, auch die Anerkennung und Liebe seiner Güte durch die vernünftigen Geschöpfe, d. h. seine äußere Ehre. Nur darf man nicht, wie der Verf. mit vielen neueren Theologen im Anschluß an *Lessius* es tut, die äußere Ehre als ein Gut bezeichnen, das die Geschöpfe ihrem Schöpfer zu leisten haben. Die Ehre Gottes ist nicht der letzte finis qui der Geschöpfe, sondern vielmehr der finis quo; dadurch, daß sie Gott anerkennen, lieben und verehren, erreichen sie ihre letzte Bestimmung, die darin besteht, daß sie an der göttlichen Güte teilnehmen. Das ist die Lehre des hl. Thomas und auch des *Suárez* (vgl. ZkTh 1917 S. 656—700). — S. 700 werden die Recognitiones fälschlich dem hl. Klemens von Rom zugeschrieben.

Die typographische Ausstattung des Buches ist, was Papier, Satz und Korrektheit des Druckes betrifft, musterhaft und verdient alle Anerkennung.

Ich schließe mit dem Wunsche, daß die hoffentlich recht bald erscheinenden übrigen Bände des Cursus theologicus Oniensis sich auf gleicher Höhe halten.

Innsbruck. Johann Stufler S. J.

Albert Condamin S. J., **Le Livre de Jérémie.** Traduction et Commentaire. Paris, Librairie V. Lecoffre (J. Gabalda) 1920. Gr. 8°, XLV und 380 S. Fr. 24.—.

Condamins Kommentar zum Buche des Propheten Jeremias ist seiner ganzen Anlage nach ein Analogon zu seinem Isaias-Kommentar. Auch hier legt er wieder ein besonderes Gewicht auf die Darstellung der strophischen Gliederung der poetischen Teile. Das bietet einen doppelten Vorteil. Fürs erste wird dadurch die Erkenntnis des logischen Aufbaues der Reden des Propheten und damit ein klares Verständnis derselben sehr gefördert. Da und dort gewinnt der Kritiker freilich den Eindruck, als ob das *Zenner*'sche Strophenschema etwas zu straff angewendet sei; auch erscheinen manche Umstellungen, die *C.* vornimmt, nicht genügend gerechtfertigt. Doch soll diese einschränkende Bemerkung nicht die S. 296 vorgelegte strophische Gliederung von Jer. 46, 2—12 treffen, welche auch mit einigen Änderungen von *J. K. Zenner* (B. Z. III [1905] 122—7) vertreten wird. Gut wäre es aber gewesen, wenn *C.*, um allzu bedächtige Kritiker vom tatsächlichen Vorhandensein solcher kolumnenweisen Verschreibungen zu überzeugen, sich nicht mit dem einen Beispiele Ps. 132 begnügt, sondern noch weitere Fälle aus dem Psalmenbuche angeführt hätte.

Ein weiterer Vorteil der Darstellung der strophischen Gliederung der Reden des Propheten liegt in der kritisch-apologetischen Bedeutung derselben. Moderne Kritiker, allen voran *B. Duhm*, verfahren ja mit dem Text des Propheten Jeremias so willkürlich, daß man die scharfe Ironie des Verfassers, welcher ein solches Vorgehen als „critique chirurgicale“ kennzeichnet (Vorwort S. II), nicht tadeln kann. In der Erklärung von Jer 36, 23, wo erzählt wird, wie der König Joakim die Buchrolle des Propheten zerschnitt und verbrannte, hat *Duhm* (S. 294) seine „kritische“ Arbeit unübertrefflich selbst gezeichnet, wenn er schreibt: „Er (der König) gebärdet sich wie ein Kritiker: er vernichtet, was ihm nicht gefällt; es gefällt ihm aber nichts, die ganze Rolle wird verbrannt.“ Ähnlich macht es aber *Duhm*, wie *C.* (S. II) mit Recht bemerkt: „*Duhm* zerstört nicht alles, aber wegen seines willkürlichen Urteils, das ihm oberste Regel ist, läßt er nur etwa $^1/_5$ des Buches als echt gelten. Jeremias hat nur sagen dürfen, hat nur sagen können, was Bernhard Duhm unter solchen Umständen gesagt hätte.“ Einer solchen „kritischen“ Willkür wird nun gerade durch den Nachweis der strophischen Struktur der Reden des Propheten wirksam der Boden entzogen. Man mag in einzelnen Abschnitten anderer Ansicht sein als *C.* oder auch seine Korrekturen und Umstellungen ablehnen, in der Hauptsache ist er im Kampfe ge-

gen diese willkürliche, destruktive Kritik Sieger geblieben. Freilich möchte man sich auch fragen: Wozu diese übergroße, verlorne Liebesmüh? Es hätte vollauf genügt, in einem einleitenden Kapitel in die Werkstätte der „Kritik" hineinzuleuchten; aber im Kommentar selbst die subjektiven Einfälle und Marotten der Kritiker im einzelnen zu verfolgen, cui bono? Ein Verzicht hierauf hätte den Kommentar von vielem Schutt entlastet und viel lesbarer und für den kath. Theologen auch genießbarer gemacht.

Um so lieber aber erkennt der Rezensent den wissenschaftlichen Wert der Einleitung und der verschiedenen historischen und theologischen Exkurse des Kommentars an. Was *C.* in der Einleitung ausführt über die chronologische Ordnung des Buches des Jeremias sowie über das Verhältnis des T. M. zu LXX, verdient alle Beachtung. Es ist gut, daß er die Ansicht von *Thakeray* von den beiden Sammlungen der Prophetien des Propheten zur Geltung gebracht hat. Unter den verschiedenen Lösungsversuchen dürfte dieser sich noch am meisten empfehlen. Rühmend seien auch hervorgehoben die Exkurse im Kommentar über das sog. „Skytenproblem" (S. 61—67), Jeremias und das Deuteronium (S. 103 ff.), den Zug des Königs Nabuchodonosor nach Ägypten (S. 289 ff.). Doch kann der Rezensent die wiederholt vertretene Ansicht, daß das unter Josias aufgefundene Gesetzbuch das Deut war, nicht ganz billigen, denn dieses Gesetzbuch enthielt mehr als das Deuteronomium, wie eine sorgfältige Vergleichung des Berichtes der Chronik (2 Chron. 35—36) und des Berichtes der Königsbücher (2 Kön. 22—23) zeigt.[1] Unrichtig ist auch, daß Jer 20, 14—18 älter ist als Job 3, 1—16, denn Jeremias, der so viele Reminiszenzen aus älteren Schriften bietet, ist auch hier wie anderwärts der Nachahmer. Leider hat es *C.* unterlassen, ein eigenes Kapitel beizufügen, in welchem alle Zitate und Reminiszenzen, die sich bei Jeremias aus älteren Schriften finden, aufs neue zusammengestellt und in ihrer literarkritischen Bedeutung für das A. T. gewürdigt würden. Den Rezensenten würde es aufrichtig freuen, wenn unser neuester kath. Erklärer des Buches des Propheten Jeremias, nachdem er mit so vieler Sorgfalt und Gründlichkeit das Buch durchgearbeitet hat, auch diesen Dienst noch, in Berücksichtigung des gegenwärtigen Standes der alttestamentlichen Wissenschaft, seinen Fachgenossen leisten würde.

Innsbruck. Josef Linder S. J.

[1]) Siehe z. B. das in dieser Zeitschrift S. 289—91 angezeigte Werk von *Martin Kegel*, die Kultus-Reformation des Josia. Leipzig 1919. *H. Höpfl.* Comp. Introd. II S. 29. — Auch die Bemerkung des Verfassers (S. 72) zur Pentateuchkritik ist durch die Entscheidung des hl. Offiziums vom 21. April 1920 gegenstandslos geworden.

Jesus und die Frauen. Bilder aus der Sittengeschichte der alten Welt von Prof. D. Dr. *Johannes Leipoldt.* Leipzig, Quelle & Meyer, 1921. IV, 170 S. 8°. M 16.—.

In einer sehr zeitgemäßen Untersuchung schildert der Leipziger Schriftforscher, was unser Heiland nicht nur für die Frauen seiner Zeit, sondern auch fürs weibliche Geschlecht aller Jahrhunderte getan hat. Nach eingehenden Erörterungen über die verachtete Stellung, mit der die Frau im Judentum und Heidentum vorlieb nehmen mußte, werden jene Punkte der Lehre Jesu besprochen, welche hier einen welterneuernden Wandel bewirkten: es wird in einer übersichtlichen Darstellung ausgeführt, was unser Herr angeordnet hat über die Ehe selbst, über ihre Verletzung (Ehebruch und Ehescheidung) und über die Ehelosigkeit.

Das Buch erhält einen besonderen Wert dadurch, daß der Verf., von einem jüdischen Gelehrten unterstützt, die rabbinische Literatur reichlich und mit verständiger Auswahl zur Belebung des Bildes verwertet hat. Man vgl. die Parallelen zu den evangelischen Berichten über die Wunder, welche an Frauen gewirkt wurden S. 16—19, über die Rolle der Frau in den Gleichnissen der Rabbinen und in den Parabeln des Herrn S. 25 f. sowie ein Seitenstück zur Erzählung vom Scherflein der Witwe S. 20; besondere Beachtung verdient, was S. 68—72 über die Ehescheidung im Judentum und S. 81 über die rabbinischen Ansichten von „der Ehe in der kommenden Welt" ausgeführt wird. Etwas weniger gereicht es dem Buche zum Vorteile, daß der Verf. oft allzu bereitwillig den apokryphen Berichten Glauben schenkt (vgl. S. 15. 24. 32. 87. 93. 96, bes. S. 54; liegt wirklich „vielleicht gerade in der Derbheit ein Echtheitsbeweis" [für das Evangelienfragment von Oxyrhynchus]?) — Das Johannesevangelium wird, wenn auch mit kleinen Reserven, als geschichtlich angesehen und verwertet. Über die Hauptfragen ist die Entscheidung im richtigen Sinne gegeben; in Einzelheiten ist dem Verf. freilich nicht beizupflichten.

Ob die weinenden Frauen von Jerusalem (Lk 23,27—31) wirklich für Jesus schon die Totenklage angestimmt haben? (S. 22) — Der Verf. spricht sich in der Frage nach der vollen Lösung der Ehe entschieden in dem Sinne aus, daß Jesus sie in keinem Falle gestattet hat (S. 72—76); dabei ist es ihm aber nicht gelungen, die viel umstrittenere Mt-Klausel (19,5) „außer im Falle des Ehebruches" befriedigend zu erklären (S. 150 f). — S. 103 wird aus dem Umstand, daß Jesus „streng über die Ehescheidung" geurteilt hat, geschlossen, er habe „wohl auch die tatsächliche Auflösung von Ehen" verworfen; mit Hilfe der mißverstandenen Stelle 1 Kor 9,5 wird daraus weiter

abgeleitet, „daß die Mehrzahl der Zwölf verheiratet" war und sie bei ihren Frauen geblieben sind. Und doch redet nicht „nur Lk" (18,29), wie der Verf. S. 102 behauptet, sondern auch Mt (19,27) von einem Verlassen der Frau um des Himmelreiches willen (nur Mk 10,29 wird die Ehefrau nicht erwähnt). Aus diesen verfehlten Voraussetzungen zieht *L.* S. 104 den Schluß: „Dann vermag ich nur zwei Personen zu nennen, auf die sich der Spruch Jesu von den Ehelosen bezieht": es sind Johannes der Täufer und Jesus selbst. — S. 111: „Lk hält anscheinend wenig von der Ehe" (vgl. S. 102). Ebend. heißt es: „Niemals gelangt Paulus zu einer vollen Würdigung der Ehe als geistiger Gemeinschaft" (vgl. dazu Eph 5,22—33, Col 3,18 f). — „Man könnte in den evangelischen Wunderberichten" manches „mit Zaubervorstellungen in Verbindung bringen" S. 160.

Gar manches Unrichtige wird von der Gottesmutter behauptet. Zwar findet der Verf. die jungfräuliche Geburt nicht nur im Lk-Evangelium, sondern auch Joh 1,13 erwähnt (S. 112; warum wird S. 106 nicht auf Mt 1,19—25 verwiesen?). Wenn man aber S. 32 „von den Schwestern des Herrn" liest, so dürfte die Auffassung von *Th. Zahn* vorausgesetzt werden. Der Verf. neigt S. 169 Anm. 764 zur Auffassung *Harnacks*, welcher bekanntlich das Magnifikat der Gottesmutter abgesprochen hat. — Daß „die Mutter Jesu von Galiläa zur fernen Taufstätte gepilgert sei" S. 32, ist dem Hebräerevangelium (Fragment 3, *E. Preuschen*, Antilegomena² S. 4) nicht mit Sicherheit zu entnehmen. — S. 32 „vom inneren Werden Jesu", habe jene, „die ihm am nächsten stehen", nur wenig gewußt; der „große Schweiger" „fand dort Schwierigkeiten zu überwinden". „Selbst die Mutter Jesu versteht ihren Sohn zu Zeiten nicht". Dabei wird statt auf Lk 2,50 auf die mißverstandene Stelle Mk 3,21 verwiesen. — Zur Seligsprechung Mariä (Lk 11,27) erhalten wir S. 32 nicht unpassende rabbinische Parallelen und die Erklärung: „wie stolz muß eine Mutter auf diesen Sohn sein!"

Von katholischer Literatur ist recht wenig verwertet, anscheinend nur *J. Fischer*, Ehe und Jungfräulichkeit (S. 121 A. 111) und ein Aufsatz der Bibl. Zeitschrift (S. 128 A. 183). Ein so wohlgelungenes Werk wie *M. Faulhaber*, Charakterbilder der biblischen Frauenwelt (Paderborn ¹1912 ³1916) hätte dem Verf. doch bessere Dienste geleistet als *H. Blühers* blasphemische Schriften, die er mehr als einmal erwähnt.

Störend ist beim Gebrauche des reichhaltigen und gut ausgestatteten Werkes der Umstand, daß die 785 Anmerkungen vom Texte getrennt und am Schlusse untergebracht sind. Gewiß ist es trotz mancher Fehler geeignet, unsere Erkenntnis des Heilands zu erweitern.

Innsbruck. Urban Holzmeister S. J.

Die Abfassung der Thessalonicherbriefe in der Zeit der 3. Missionsreise des Paulus. Von Prof. Dr. *W. Hadorn* in Bern. (Beiträge zur Förderung christl. Theologie 24. Band, 3./4. Heft.) Gütersloh, Bertelsmann 1919. 134 S. M 6.75.

Der Verf. tritt für eine Umdatierung der 2 Thessalonicherbriefe in dem Sinne ein, daß er sie zwischen die beiden Korintherbriefe einschiebt. Eine Reihe von Einwürfen, die einst gegen die Echtheit von 1 Thes erhoben wurden, erscheinen ihm unlöslich in der herkömmlichen Chronologie, welche bekanntlich 1 2 Thes in den Anfang des 18monatlichen Aufenthaltes in Korinth (AG 18,11) versetzt. Wir erhalten folgendes Bild von den Entstehungsverhältnissen der zwei Briefe: Bald nach der Abfassung von 1 Kor, die *H.* ins Jahr 54 verlegt, habe der Apostel noch in Ephesus jenen Brief geschrieben, der irrtümlicherweise als der z w e i t e Thes-Brief bezeichnet wird. Darauf ist die sog. „Zwischenreise" nach Korinth anzusetzen; in ihrem Verlaufe habe Paulus von Athen aus, wie 1 Thes 3,1 f berichtet wird, den Timotheus in die die Hauptstadt Mazedoniens gesandt. Als dieser und er selbst nach Ephesus zurückgekehrt waren, habe er daselbst den längern der 2 Briefe, unsern 1 Thes geschrieben. — Wenn althergebrachte Ansichten einer ruhigen und gewissenhaften Überprüfung unterzogen werden, so ist dies auch in dem Falle zu begrüßen, daß die neue Auffassung nicht annehmbar erscheint.

1. Was *H.* gegen die bisherige Auffassung und ihre Begründung vorbringt, ist nicht stichhaltig.

a) Als Hauptgrund für sie wurde immer der Umstand angesehen, daß die Gemeinde, als sie diese Briefe empfing, noch recht jung war. Erst kurze Zeit währt die Trennung vom Apostel (I 2,15); das Verlangen, ihn wiederzusehen, ist ungestüm; die religiösen Vorstellungen, bes. über das Schicksal der Verstorbenen sind teilweise noch recht unentwickelt; man möchte fast von den Kinderkrankheiten jener Gemeinde reden. — Dagegen bemüht sich *H.* zu zeigen, daß die Kirche von Thessalonich vielmehr eine bereits fortgeschrittene Entwickelung durchgemacht hat. Dies erfordere die Kunde, welche von ihrer Gründung „überallhin gedrungen ist" (I 1,8), die Schwierigkeiten, die sich in Thessalonich eingestellt haben, die Anfeindungen, die der Apostel gefunden, die ausgebildete Gemeindeorganisation (I 5,12) und die anscheinend zahlreichen Todesfälle, welche die Gemüter erschreckt haben (I 4,17). — Allein ist denn dafür wirklich mehr Zeit als einige Monate erfordert? Brauchte es lange, bis in den Paulusgemeinden die frohe Kunde bekannt wurde? War die Christengemeinde am Meer-

busen von Thermae so klein, daß man erst nach Jahren Todesfälle voraussetzen darf? Geht es wirklich an, die ausschlaggebenden Worte von „einer Trennung für die Zeit einer Stunde" (I 2,17) so aufzufassen, daß dies nur die subjektive Ansicht und Absicht des Apostels bei der Abreise gewesen sei? (S. 16. 132).

b) Gewiß hat der Verf. recht, wenn er S. 67—70 den oft wiederholten Grund bemängelt: „diese Briefe tragen das Datum gleichsam an der Spitze: Paulus, Silas und Timotheus": diese 3 Männer arbeiteten aber nur auf der 2. Reise zusammen, also gehören die Briefe dieser an. — Allein ganz abzuweisen ist er doch nicht, da die bloße Möglichkeit eines spätern Zusammenarbeitens keine Wahrscheinlichkeit ist.

2. Was ist nun von der neuen Auffassung zu halten?

a) Der Verf. muß für sie nicht nur die unbewiesene Zwischenreise annehmen, sondern für diese auch α) den Umweg über den Piraeus und Athen voraussetzen und dazu β) noch einen nennenswerten Aufenthalt in Athen, um dem Ausdruck καταλειφθῆναι (1 Thes 3,1) gerecht zu werden. Beides ist höchst unwahrscheinlich angesichts der drängenden Ereignisse in Ephesus (1 Kor 16, 8 f) und Korinth.

b) Die 2 Briefe sind im allgemeinen in einem ruhigen Ton gehalten; spricht dies wohl für ihre Abfassung in der sturmbewegten Zeit zwischen den 2 Korintherbriefen? Nur einmal zeigt sich eine stärkere Bewegung beim Apostel: es ist in der antisemitischen Stelle I 2,14—16. Weist sie und die ausschließliche und stete Berücksichtigung von außerchristlichen Gegnern nicht gerade in die Zeit, in der der Apostel durch die Juden von Stadt zu Stadt gehetzt wurde, bis Gallio ihrem Treiben Einhalt gebot?

c) Sodann veranlaßt die bekannte Schwierigkeit, die 2 Angaben über die Reisen des Timotheus AG 17,14; 18,5 und 1 Th 3,1—6 mit einander zu vereinen, den gläubigen Schriftforscher, hier 2 ganz verschiedene Reisen anzunehmen. Allein die übliche Lösung scheint zu genügen (vgl. *R. Cornely*, Introductio[2] III p. 324 s).

d) Namentlich bemüht sich *H.*, auf das enge Verhältnis unserer Briefe zu den Korintherbriefen zu verweisen, um sie in ihre Nähe rücken zu können. Vieles aus der Korrespondenz des Apostels mit Thessalonich könne man nur aus jener mit Korinth begreifen, besonders die Angaben über die enthusiastische Bewegung mit ihren libertinischen Zügen sowie die Ausführungen über die Charismen und den Zeitpunkt der Wiederkunft des Herrn. „Unzweifelhaft haben wir 1 Kor [15] nicht nur die ausführlichere Entwicklung der Gedanken des Apostels vor uns, sondern auch die primäre" (S. 53). „Die Ermahnungen im 1 Thes [4,3 f] werden alsbald verständlich, wenn wir 1 Thes nicht

vor 1 Kor geschrieben, sondern gewissermaßen als Echo und Nachklang der traurigen Vorgänge in der korinthischen Gemeinde verstehen könnten" (S. 58). — Der Schluß, daß alle 4 Briefe demselben Jahre angehören, erscheint wiederum etwas übereilt zu sein.

e) Als besonderer Fehler in der Methode muß es bezeichnet werden, daß der Verf. seine Datierung der Briefe auf die dunkle Stelle vom doppelten Hindernis stützt (τὸ κατέχον — ὁ κατέχων 2 Thes 2,6 f). „Man wird nicht umhin können, die Worte des Paulus auf Claudius zu deuten" (S. 115. 126). Darum soll der 2 Thes noch bei Lebzeiten dieses Kaisers, also vor dem 13. Okt. 54 abgefaßt sein, der 1 Thes nach diesem Zeitpunkte, weil das genannte Hindernis bereits ausgeschaltet erscheint (S. 116. 126 f). Ein besserer Lösungsversuch des Rätsels vom κατέχων wurde oben S. 455—475 vorgelegt.

f) Nachträglich beruft sich *H.* in der Zeitsch. f. neut. Wissenschaft 19 (1919/20) 67—72 auf den Kanon des Marcion, der nach dem Zeugnis des Epiphanius (Haer. 42,9 MG 41,708) die Thes-Briefe unmittelbar nach den 4 Hauptbriefen einreiht. — Allein was ist damit geholfen für die Meinung *H.s*, in der die zwei Briefe vor 2 Kor und Rm anzusetzen sind?

Auch jener, welcher die Hauptfrage in *H.s* Arbeit in einem andern Sinne lösen möchte, wird reichen Nutzen schöpfen aus der planmäßig angelegten, umsichtig und ruhig durchgeführten Studie mit ihren reichen Angaben, welche sehr geeignet sind, die Kenntnis der Thessaloniker- und Korintherbriefe zu vertiefen.

Innsbruck. Urban Holzmeister S. J.

Grundriß der Patrologie mit besonderer Berücksichtigung des Lehrgehalts der Väterschriften. Von Dr. *Gerhard Rauschen*. 6. u. 7. Auflage, neu bearbeitet von Dr. *Joseph Wittig*. 8⁰ (VI u. 330 S.) Freiburg i. Br. 1921, Herder. M 30.—, geb. M 36.— (keine Zuschl.).

Die wissenschaftlich hochgeschätzte und weitverbreitete Patrologie *Rauschens* († 1917), von der seit 1903 fünf Auflagen und vier fremdsprachige Übersetzungen erschienen, hat in ihrer neuesten Ausgabe eine umfassende Neubearbeitung durch den Breslauer Patrologen Prof. *Wittig* erfahren. Über deren Ziele äußert sich das Vorwort, daß es nicht bloß galt, dem wissenschaftlichen Fortschritt der letzten 8 Jahre Rechnung zu tragen, sondern auch zahlreiche Lücken der früheren Auflagen zu füllen, verstreute Teile zu verbinden, die dogmengeschichtlichen Abschnitte zu erweitern und endlich „Trübungen" zu beseitigen, die dem Buch in katholischen Kreisen Gegnerschaft erweckt hatten. Eigene Erfahrungen im akademischen Lehramt und beratende Urteile von

Fachgenossen hatten dem Bearbeiter diese Aufgaben vorgezeichnet. M. E. wird sich die Kritik darüber eins sein, daß sie in sehr erfolgreicher Weise gelöst wurden.

Schon ein flüchtiger Blick in das Buch zeigt eine im Vergleich mit den früheren Auflagen bedeutend straffere Organisation. Die Literaturangaben sind jedem Abschnitt vorangestellt und je nach dem Gegenstand in Ausgaben, Übersetzungen und Monographien gegliedert; literarische Nachweise zu Einzelpunkten werden in fortlaufenden Fußnoten geboten. Die Haupt- und Nebenteile der Darstellung, bezw. Synthese und Ausführung sind durch Groß- und Kleindruck geschieden, die Unterabteilungen durch zahlreiche Absätze im Druck und durch Beifügung von Nummern und Buchstaben gekennzeichnet. Dank dieser Technik wird eine klare Übersichtlichkeit über den Inhalt eines jeden Paragraphen erreicht, die dem Lernenden den Eindruck leichter Aneignungsmöglichkeit gibt, während der Fachmann sich augenblicklich über die ihn interessierende Frage und ihre Literatur unterrichten kann. Eine vortreffliche Neuerung sind die steten Randverweisungen auf die in den drei Enchiridien des Herderschen Verlags gesammelten kirchengeschichtlichen und Vätertexte, das Enchiridion symbolorum von *Denziger-Bannwart,* das Enchir. fontium historiae ecclesiasticae antiquae von *Kirch* und das Enchir. patristicum von *Rouët de Journel.* Durch sie wird das Buch der eigenen Stellenanführung enthoben und doch nicht ein sine testa propheta.

Sehr bedeutend sind die Neudarbietungen und Umgestaltungen im Text. Fehlende Schriften, wie beispielsweise ein ansehnlicher Teil der pseudo-apostolischen Literatur, wurden nachgetragen (§ 9—12), verstreute Schriftengruppen, wie echte und legendarische Martyrerakten (§ 42—45) oder die nacheusebianischen Kirchengeschichten und Chroniken (§ 49,1, 2) wurden einheitlich zusammengefaßt, andere Gruppen, wie die Übersicht über das literarische Wirken der röm. Bischöfe vom 2.—6. Jahrh. (§ 26. 34. 66. 82. 88) oder die Zusammenstellung kirchengeschichtlicher Aktensammlungen (§ 49,3) wurden neu gebildet. Als neu eingefügte literarische Persönlichkeiten erscheinen *Ammonius Sakkas, Euagrius Pontikus, Marius Viktorinus, Zeno* v. Verona, *Benedikt* v. Nursia, *Martin* v. Bracara, *Prokop* und *Aeneas* v. Gaza (dieser fehlt im Namensregister) und die im § 90 genannten Dichter der byzantinischen Zeit.

Endlich war dem Bearbeiter ein leitender Gesichtspunkt die vermehrte Rücksichtnahme auf den Lehrgehalt der Väterschriften. Im Anschluß an den von *Bardenhewer* neuvertretenen Grundsatz, daß die Patrologie als kirchliche Wissenschaft nicht eine alt-

christliche Literaturgeschichte sein darf, in der orthodoxe und heterodoxe Schriftsteller gleichwertig behandelt werden, sondern daß sie die Zeugnisse der Väter für den Glauben und die Lehre der alten Kirche vorlegen soll, ist auf die Darstellung der Lehrpunkte aller kirchlichen Schriftsteller eingehend Bedacht genommen worden. Diese Rücksicht hat auch im neuen Untertitel des Buches Ausdruck erhalten, der nicht mehr, wie früher, lautet: „mit besonderer Berücksichtigung der Dogmengeschichte", sondern „mit besonderer Berücksichtigung des Lehrgehalts der Väterschriften". Da sich eine solche nach dem in § 1 (S. 2) entwickelten Begriff der Patrologie aber eigentlich von selbst versteht, so würde der Gedanke des Herausgebers vielleicht besser durch das Wort „eingehende" oder „ausführliche" Berücksichtigung wiedergegeben werden. Sachlich träfe es auf die reichlich gebotenen und im übrigen wiederum klar und übersichtlich gehaltenen Auskünfte zu. Ihre Lesung bietet neben den literargeschichtlich unterrichtenden Teilen des Buches und den die wissenschaftliche Bewegung innerhalb der Patristik schildernden Kontroversen großen Reiz; sie dürfte auch den theologisch interessierten Laien fesseln.

Einige Notizen, die ich mir bei Lesung des vorzüglich ausgestatteten, aber leider auf ungeleimtem Papier gedruckten und daher zum Schreiben nicht geeigneten Buches gemacht habe, mögen hier angefügt sein. S. 3 sagt die Äußerung zuviel, daß des Hieronymus Buch De vir. ill. in der Epist. 40, 6, 9 Augustins „eine scharfe Kritik fand", da dieser nur bei Nennung von häretischen Schriftstellern die Kennzeichnung ihrer Irrlehren wünschte und im übrigen ihre lückenhafte Aufzählung beanstandete. — S. 16 ist unter den Ausgaben der Didache die von *Rauschen* im Florileg. patr. I[2] Bonn 1914 (mit lat. Übers.) vergessen und unter den Abhandlungen *Weiß*, Die Sündenvergebung in der Did., Theol. Quartalschr. 96 (1915) 193. — S. 17 Z. 4 ein Druckversehen: Die Übers. der lat. Didache statt die lat. Übers. der Did. — S. 19 wäre die franz. Übers. der Didaskalie von *Nau* erwähnenswert: La didascalie des douze apôtres[2], Paris 1912. — Über das S. 21 Abschn. 3 besprochene Samstagfasten handelte *K. Holl* in den Berliner Sitzungsber. 1916, 848. — S. 23: eine 500 Jahre ältere Hs. der Oden Salomons als der erste Entdecker fand *Burkitt* im Britischen Museum (10. Jahrh.) und berichtete über dieselbe im Journal of Theol. Studies 13 (1912) 372. Eine sehr gute Ausgabe veranstaltete *Viteau*, Psaumes de Salomon, introduction, texte grec et traduction. Paris 1911. — S. 36 möchte der Abschnitt: „Der Sohn Gottes ist dem Hermas der im Fleische erschienene heil. Geist" nach *v. Walter*, Zeitschr. f. neutest. Wiss. 14 (1913) 141—44 zu verbessern sein. — S. 38 und 83: einen emendierten Text der Abercius-

Grabschrift (mit der des Alexander und des Pektorius als Anhang), sowie des Muratorischen Fragments gab *Rauschen* im Florileg. patr. III[2] Bonn 1914. Nach ihm und der äußerst sorgfältigen Ausgabe des Mur. Fragm. in den Analekta von *Preuschen* (Freibg. 1893) 129 ist die Bemerkung über die namentlich schlecht-überlieferten Endsilben — es kommt nur je eine in Z. 76 und 81 näher in Betracht — nicht aufrecht zu halten. — S. 75 Abschn. 2 ist vor den Worten „dem Eusebius als Quelle diente" ein Relativpronomen „der" (oder welcher) ausgefallen, wodurch sich der Sinn des Satzes ins Gegenteil verkehrt. — S. 96 sind unter den Schriften des Julius Africanus die beiden Briefe über die Geschichte der Susanna bei Daniel und die abweichenden Geschlechtsregister Jesu bei Matth und Luk vergessen, die *Reichardt* in den T. u. U. 34,3 (Leipzig 1909) herausgab. — S. 104: Die Entstehung der Monarchianischen Prologe ist wohl kaum mit *Corssen* „um 230" anzusetzen. Nach der eindringenden Untersuchung *Chapmans* in der Rev. Bén. 23 (1906) 335, der sie Priszillian beilegen wollte, hat *Babut*, Priscillien et le Priscillianisme, Paris 1909, S. 294 ff sie mit triftigen Gründen einem Schüler Priszillians und dem Anfang des 5. Jahrh. zugewiesen. — S. 111 Note 2: Über den Jurisdiktionscharakter des röm. Primats vgl. auch *Casel*, Eine mißverstandene Stelle Cyprians, Rev. Bén. 30 (1913) 412. — S. 115: das als Werk des Laktanz angeführte und gemeiniglich dafür gehaltene Gedicht De ave Phoenice stammt nicht von ihm, sondern aus dem Ende des 4. Jh. — S. 115 f: In der ungewiß gehaltenen Angabe über die Zeit Kommodians „(3. oder 6. Jahrh.)" hat sich hier und in dem Inhaltsverzeichnis S. XI (§ 40) der Druckfehler 6. statt 5. Jahrh. eingeschlichen. Über die Zeit des Dichters hat zuletzt *K. Holl* in den Berliner Sitzungsber. 27 (1918) 553 f gehandelt mit Anführung von vier Gründen für die Ansetzung „um 460" und unter Widerlegung der dagegen erhobenen Einwendungen. — S. 138: Die Authentizität der den Namen des B. *Moses* von Choren tragenden Geschichte Armeniens bestritt auch *Dölger* in „Konstantin d. Gr. und seine Zeit" (Freiburg 1913) S. 404—06. — S. 154 ist unter den Werken des Euagrius Pontikus der von *H. Greßmann* in T. u. U. 39,4 (Leipzig 1913) griechisch edierte Nonnen- und Mönchsspiegel übersehen. — S. 156 b: Über Ephräms Leben, die syrischen Kirchen, die Häresien seiner Zeit und die Beziehungen seiner Dichtungen zu ihnen und zur Liturgie handelt eingehend die These von *C. Ferry*, Saint Ephrem poète, Paris 1877. S. 185 wird mit Berufung auf *Zahn*, Ztschr. f. Kirchengesch. 1920, 323 die Erklärung abgegeben, daß das Opus imperf. in Matth wahrscheinlich von dem arianischen Gotenbischof Maximinus (das „n" ist im Druck ausgefallen) um 395 verfaßt sei. Vor Vollendung der von *F. Kaufmann* angekündeten neuen Ausgabe (vgl. „Zur Textgeschichte des Op. imp.

in Matth", Kiel 1909) läßt sich die Frage nicht entscheiden. In der jetzt vorliegenden Gestalt enthält das Werk z. B. in Hom. 41 selbst Entlehnungen aus Leo I. — S. 202 wären in einer Neuauflage unter den Vertretern der christl. Dichtung des Abendlandes im 4. Jahrh. (§ 67) neben Juvenkus wohl auch P. *Damasus* und *Proba* zu würdigen, S. 205 aber neben dem neu aufgenommenen B. *Zeno* von Verona auch B. *Pacian* von Barcelona eine Stelle zu wünschen. — S. 265 Abschn. 3 scheint statt „bewegt" „bewogen" zu schreiben, S. 271 Z. 4 „vielleicht" zu streichen, S. 291 Abschn. 4 statt „ins Englische" ins Angelsächsische zu sagen, wie dieser Ausdruck S. 204,4 richtig gewählt ist.

Im Vergleich mit der übergroßen Menge des vom Herausgeber neugesichteten Stoffes müßten die Wünsche des Kritikers wohl kleinlich anmuten, wenn sie anders als von dem Gedanken einer Beihilfe zu einem aller Förderung würdigen Unternehmen eingegeben wären. Dem bewährten Bearbeiter des Werkes kann nur Glück zu seiner Leistung gewünscht werden.

München. H. Brewer S. J.

Der Protestantismus nach protestantischen Zeugnissen. Von Dr. *Hans Rost.* Paderborn 1920, Bonifatiusdruckerei. VI, 319 S. 8°. M 15.—.

Die Annäherungsbewegung im Protestantismus an die katholische Kirche. Von Dr. *Hans Rost.* (Frankfurter Zeitgemäße Broschüren 40 [1921]. Heft 9, S. 181—212). Hamm, Breer. 8°. M 1.35.

Der Verfasser hat seinem Buche über protestantische Zeugnisse für den Katholizismus (diese Zeitschrift 1920 S. 602) in passender Weise ein solches mit Aussprüchen von Protestanten über den Protestantismus folgen lassen. Es ist eine reiche und inhaltsvolle Auslese von Äußerungen der neueren Zeit aus den verschiedensten Kreisen und Berufen, besonders von Theologen, eine ungünstiger als die andere, die sich bald über das Ganze der protestantischen Konfession, bald über einzelne Seiten der Lehre, des Kultus oder der praktischen Betätigung aussprechen. Die Bedeutung Luthers steht mit Recht an der Spitze. Es folgen die kulturelle Stellung des Protestantismus, Bibel und Predigt, Landeskirchentum, die Beziehung zu den Klassikern, die Kunst, Gottesdienst und Sakramente u. s. w.; eine Anordnung, die natürlich nur eine rein äußerliche ist und nicht vor Wiederholungen schützen konnte. Der Verfasser hat durch eingeschobene Verbindungen und gedankenvolle Reflexionen das Seinige getan, um den Wald der Zeugnisse irgendwie zu lichten. Wird der Leser durch die

Abhörung der Urteile ermüdet, so sorgt die oft sehr drastische Sprache der Redenden und ihre Kühnheit und Offenheit der Kritik reichlich dafür, das Interesse an dem Stoffe wach zu halten. Für Lesung in einem Zuge ist das Buch zwar nicht gemacht. Es wird mehr seinen Zweck erreichen durch die voraussichtlich ihm beschiedene Benützung in apologetischen Schriften und in Vorträgen für Gebildete. So kann es ein mächtiges Mittel zur Aufklärung über die heutigen Religionsverhältnisse werden, auch manchem wohlmeinenden Protestanten als Führer zur Seite treten; denn bei den tiefgreifenden Mängeln, die am Protestantismus durch solche, die ihn praktisch durchlebt haben, aufgezeigt werden, ist fast überall auch auf die Brücken zum Katholizismus hingewiesen, indem gerade in der katholischen Kirche alles das von den Sprechern gefunden wird, was der eigenen Konfession abgeht. In vielen Fällen hat die Bewunderung für das katholische Gegenteil und der Neid für unseren Besitz die Feder geführt.

Rost hat darum gleichsam als Anhang zu diesem Buche in den Frankfurter Zeitgemäßen Broschüren, deren Herausgabe er übernommen hat, ein Heft erscheinen lassen über „Die Annäherungsbewegung im Protestantismus an die katholische Kirche". Er setzt demselben das hoffnungsreiche Motto vor: „Es geht ein katholischer Zug durch die heutige Geisteswelt". Das ist ja in einiger Beziehung wahr. Aber es ist auch die andere Seite der Sache, die gesteigerte Anfeindung des Katholizismus nicht zu vergessen; und gerade an diese erinnern zahlreiche Namen, die der Verfasser gegen den Protestantismus oder für die Annäherung aufführt; ja auch in den beigebrachten Texten sind nicht selten die Spuren bitterer Gehässigkeit gegen alles Katholische hinterblieben. Sie werden in beiden Schriften nicht nur mit Recht nicht verwischt, sondern auch gelegentlich ausdrücklich hervorgehoben. „Es ist noch lange nicht die ganze Wahrheit, die ganze katholische Kirche, die von diesen suchenden Kreisen aufgenommen und anerkannt wird". Eigentlich wäre der häufige stille oder offene Gegensatz noch schärfer hervorzuheben. Es ist z. B. nicht der einzige Berliner „hochkirchliche" Pfarrer Stoevesandt, der nicht unterdrücken kann, „wie viel Heidentum, Rechthaberei und Herrschsucht in der Mitte der katholischen Kirche zu finden ist"; auch viele andere von den verwendeten Autoren schlagen in die gleiche Kerbe ein, so besonders die ganz dem Protestantismus entfremdeten und jedem christlichen Glauben Fernstehenden, deren Stimmen mit sporadischer Anerkennung katholischer Dinge oder Verurteilung protestantischen Wesens in den beiden Schriften zum Wort kommen.

Nichtkenner werden vielleicht manchem dieser Stimmführer infolge der Aufnahme in die Zeugenreihe zu viel Ehre anzutun versucht sein. Das gilt z. B. auch vom Urheber des obengenannten Mottos über den Zug zum Katholizismus, *Friedrich Heiler,* dem zum Protestantismus übergetretenen jungen Münchener Gelehrten, jetzt Professor an der Universität Marburg. Ein schreiendes Gegenteil von Annäherung an den Katholizismus ist in seinen Schriften zu finden; maßlose Entstellungen füllen dieselben. Er möchte den Protestantismus, der ihm geistige Herberge geboten, verjüngen mit Erbstücken aus der kathotischen Kirche. Der notwendige „Katholizismus", von dem er als zu übernehmender Mitgift redet, ist die Katholizität, d. h. bei ihm der Allgemeinheitsgedanke, der dem in Teilkirchen zerbröckelnden Protestantismus abhanden gekommen sei. In diesem Sinne verlangt er z. B. „das Bischofsamt wiedereinzuführen", um kraftvolle Vertreter irgendeiner Einheit zu gewinnen, wobei er meilenweit entfernt ist von der Idee der katholischen Hierarchie.

München. Hartmann Grisar S. J.

Moraltheologie. Von *Franz Adam Göpfert.* 8. Aufl. von *Karl Staab,* Dr. theol. et phil. Paderborn 1920/21, Schöningh. 8°. I. Band: X u. 474 S. M 18.— + 40%. II. Band: VIII u. 450 S. M 24.— + 40%. III. Band: IX u. 545 S. M 45.—.

Die Moraltheologie des verstorbenen Würzburger Professors *Göpfert* hat sich in den deutschen theologischen, namentlich aber in den mit der praktischen Seelsorge beschäftigten Kreisen bereits fest eingebürgert und bedarf daher keiner Empfehlung mehr. Die neue vom Würzburger Seminarregens *Staab* besorgte Auflage zeichnet sich vor den früheren, abgesehen von Verbesserungen im Ausdruck und einigen andern unwesentlichen Veränderungen durch die Berücksichtigung des neuen kirchlichen Gesetzbuches aus, welche letztere besonders im dritten, alle Sakramente und auch die Zesuren und Irregularifäten behandelnden Bande nötig war. Der Vorzug dieses Moralwerkes liegt außer der soliden und zuverlässigen Lehre vor allem in der Fülle des Stoffes, den es bietet. Der Verfasser begnügte sich nicht damit, die Regeln, welche das sittliche Verhalten zu bestimmen haben, mehr im allgemeinen anzugeben und dem Leser die Anwendung derselben auf einzelne Fälle zu ermöglichen und auch zu überlassen, sondern er steigt möglichst tief zu den Einzelheiten herab und erleichtert dadurch dem Leser die Entscheidung ähnlicher Fragen und Fälle. Diese Eigenart des Werkes hat der neue Herausgeber

selbstverständlich beibehalten. Damit ist auch der wesentliche Unterschied desselben von der neuen, im vorigen Hefte besprochenen Moraltheologie *Mausbachs* angegeben und zugleich auch die, wenn der Ausdruck gestattet ist, etwas schwächere Seite des *Göpfert*schen Werkes. Gewiß finden sich auch in ihm die Definitionen, Einteilungen und die leitenden Grundsätze, welche für ein richtiges und allseitiges Erfassen so wichtig sind, an die Spitze der einzelnen Abschnitte gestellt; aber in der Ableitung der einzelnen Entscheidungen aus den allgemeinen Begriffen und Grundsätzen läßt das Werk manchmal zu wünschen übrig. Es sei gestattet, bei dieser Gelegenheit auf einen Punkt hinzuweisen, in welchem auch *Göpferts* Moral einer Vervollkommnung zu bedürfen scheint.

Die Veranlassung der Sünden anderer ist natürlich nicht auf eine bestimmte Art von Sünden beschränkt; man kann andere zu Sünden jeder Art, zu solchen gegen Gott, gegen sich selbst und gegen den Nächsten veranlassen. Auch die Art und Weise, wie die Veranlassung geschieht, kann bei allen Sünden die gleiche sein. Wie man einem anderen durch eigenes böses Beispiel Ärgernis geben kann zu Sünden gegen den Glauben, die Gottesverehrung, die Nächstenliebe, die Keuschheit, die Gerechtigkeit u. s. w., so kann man ihn auch zu allen diesen Sünden auffordern in Wort und Schrift, ihm zu demselben Rat und Anleitung geben, ihm bei seiner sündhaften Tat behilflich sein, u. s. w. Es liegt daher kein sachlicher Grund vor, die einzelnen Arten des Veranlassens bei der einen Sünde so, bei der andern anders zu benennen; Ärgernis bleibt Ärgernis und Mitwirkung bleibt Mitwirkung, was immer für eine Art von Sünden in Betracht kommt.

Die Katechismen nennen die Veranlassung der Sünde eines andern „fremde Sünde“ (peccatum alienum) und auch der Moraltheologie blieb dieser Ausdruck nicht fremd. Die eigentliche Ursache der Sünde des andern, zu welcher ihm Veranlassung auf was immer für eine Art gegeben wird, liegt selbstverständlich in dessen eigenem Willen; ein Zwang läßt sich auf diesen nicht ausüben, er entscheidet sich vielmehr zu der Sünde, zu welcher ihm ein anderer Anlaß bietet; das ist dem Wesen nach gleich bei jeder Art von Anlässen, doch kann der eine natürlich stärker auf den Willen einwirken als der andere.

Mit allen andern Lehrbüchern der Moral behandelt auch *G.* die fremden Sünden in der Abhandlung von der Nächstenliebe; wer seinem Nächsten Anlaß bietet zu einer Sünde, verletzt diesem gegenüber, wofern nicht ein hinreichender Entschuldigungsgrund vorhanden ist, das Gebot der Nächstenliebe.

Die christliche Liebe sollte jeden bewegen, soweit es ihm möglich ist, seinen Nebenmenschen von der Sünde abzuhalten; umso weniger darf er ihm zum Bösen Anlaß geben. In dieser Verletzung der Nächstenliebe kommen also alle fremden Sünden überein. Gibt jemand einem andern aber Anlaß zur Verletzung der Gerechtigkeit einem dritten gegenüber, so kann darin außer dieser Verletzung der Liebe noch eine Verletzung der Gerechtigkeit dem dritten gegenüber hinzutreten und dann entsteht die Frage, ob und inwieweit der Anlaßgebende zu einem Schadenersatze (dem dritten gegenüber) verpflichtet ist. Diese Restitutionspflicht bildet den Grund, warum die Moraltheologen im Traktate de justitia mit besonderer Ausführlichkeit die fremden Sünden gegen diese Tugend behandeln, nicht als ob hier andere Arten von Einflußnahme statthätten, wie sie auch bei den übrigen Sünden vorkommen, sondern nur deshalb, weil je nach der verschiedenen Art und dem verschiedenen Grade der Beeinflussung die Restitutionspflicht sich ändert.

Der Verf. stellt nun einen andern Begriff der Mitwirkung, des Ärgernisses, der Verführung auf, wo er von den fremden Sünden im allgemeinen handelt, einen andern bei den Sünden gegen die Gerechtigkeit. So heißt es n. 43 (S. 53): „Mitwirkung als Sünde gegen die Liebe ist also die Teilnahme an einer schlechten Handlung, deren Hauptursache der Nächste ist, durch irgendwelche Hilfeleistung. In diesem Sinne schließt der Begriff der Mitwirkung zwei Merkmale in sich: a) der, dem die Mitwirkung geleistet wird, ist zum Sündigen bereits entschlossen; soweit die Mitwirkung den Willensentschluß bestärkt oder vermehrt, verbindet sich das Ärgernis mit der Mitwirkung; b) der Nächste ist die Hauptursache, während der Mitwirkende nur in untergeordneter Weise zur Ausführung irgendwie behilflich ist". Hier ist also cooperans nur der in untergeordneter Weise an der schlechten Handlung eines andern Teilnehmende. Jede Art von Beeinflussung des Willens eines andern wird Ärgernis genannt. „Das Ärgernis verlangt seiner Natur nach, daß der Mensch die innere Sünde des Nächsten irgendwie verursache, auf den sündhaften Willensentschluß desselben durch Befehl, Rat, Überredung, Beispiel, Einfluß übe. Die Mitwirkung setzt die innere Sünde, den sündhaften Willensentschluß voraus, und bietet nur die Mittel zur Ausführung der äußeren sündhaften Tat". Hier wird also jede äußere Anreizung, die auf den Willen eines andern ausgeübt wird, auch wenn sie nicht nur durch die äußere böse Tat allein geschieht, ohne daß die Sünde des andern bezweckt wird, sondern auch wenn sie als äußere Tat die Sünde des andern herbeiführen will und auf diese abzielt, wie es beim Auffordern zur Sünde durch Worte, Winke, Mienen u. s. w. geschieht, als Ärgernis bezeichnet.

Bei der Behandlung der Restitutionspflicht aber verläßt der Verf. diese Begriffsbestimmung und nimmt den Ausdruck „Mitwirkung“ in einem viel weiteren Sinne, indem er unter demselben allerdings nicht jede Art von „Ärgernis“, wohl aber jede Art von Aufforderung zur Verletzung der Gerechtigkeit durch Auftraggeben, Bereden, Loben u. s. w. Mitwirkung nennt. Manche von denjenigen, die also hier „Mitwirkende“ genannt werden, nehmen an der Sünde des andern nicht etwa nur „in untergeordneter Weise“ Teil; ihre Mitwirkung setzt auch keineswegs immer den Entschluß zur bösen Tat in dem andern schon voraus; der Auftraggeber, der Beratende, der Beredende u. s. w. sind nicht selten als die ersten und die Haupt-Urheber des bösen Entschlusses in dem andern anzusehen.

Daß durch eine solche Änderung der Begriffe und Ausdrücke Verwirrung in der Lehre von den fremden Sünden entsteht, braucht nicht bemerkt zu werden. Daß darunter dann auch die Klarheit und Folgerichtigkeit bei der Beantwortung von Einzelfragen und Entscheidung konkreter Fälle leiden muß, ist auch selbstverständlich.

Man wird am besten tun, wenn man mit *Noldin* (De praeceptis n. 102 ss) zwischen dem scandalum (Ärgernis), inductio oder seductio (Verführung) und cooperatio (Teilnahme oder Mitwirkung) unterscheidet. Daß diese letztere, sie möge eine participatio (oder cooperatio) immediata oder mediata, proxima oder remota sein, begrifflich etwas anderes ist als Ärgernis und Verführung, wenngleich in derselben äußeren Handlung, mit der die Mitwirkung geschieht, auch ein Ärgernis oder eine Verführung liegen kann, braucht nicht weiter erwähnt zu werden.

Dann sind aber auch Ärgernis im eigentlichen Sinne des Wortes und Verleitung zum Bösen so von einander verschieden, daß sie wohl eine getrennte Behandlung in den Lehr- und Handbüchern verdienen. Das Ärgernis, d. h. eine jemand anderem zu einer Sünde Anlaß gebende Handlung ist nicht immer unerlaubt, hingegen muß die Verleitung zum Bösen, d. h. der Gebrauch solcher Worte, Mienen, Handlungen, welche einen andern zum Bösen auffordern oder ihn in seinem bösen Willen bestärken, immer als sündhaft verurteilt werden. Ferner verstößt das Ärgernis oft nur gegen die Tugend der Nächstenliebe; lediglich das direkt gewollte Ärgernis (scandalum directum), d. h. jenes, mit welchem die Sünde des andern bezweckt wird, enthält wegen dieser inneren bösen Absicht eine doppelte Verfehlung gegen das Sittengesetz in sich, die eine gegen die Nächstenliebe, die andere gegen jene Tugend, zu deren Verletzung der Nächste veranlaßt werden soll. Außerdem besteht auch, wie schon angedeutet wurde, der Unterschied noch zwischen dem scandalum und der inductio,

daß der Ärgernisgebende, auch wenn er durch sein Beispiel die Verletzung der Gerechtigkeit seitens anderer veranlaßt, doch nicht zum Ersatze des von diesen verursachten Schadens gehalten ist, während der Verführer im eigentlichen Sinne des Wortes eine gewisse Restitutionspflicht immer auf sich ladet, wenn er selbstverständlich auch keineswegs immer an erster Stelle restituieren muß.

Der Grund dieser Verschiedenheit liegt in der verschiedenen Art, in welcher sie die Sünde des andern veranlassen. Das Ärgernis besteht in einer äußeren Tat (oder Unterlassung), die allerdings den andern zur Sünde reizt, aber doch nicht die Sünde des andern bezweckt, der finis operis dieser Handlung ist nicht die Sünde des andern, wenn sie auch der finis operantis sein mag. Eine Aufforderung zum Bösen, ein Rat, ein Ermuntern, ein Bereden zum Bösen sind als solche Handlungen auf die böse Tat des andern schon hingerichtet, sie zielen, was immer für eine Absicht dessen sein mag, von dem sie kommen, auf die Sünde des andern ab. Daher kommt es denn auch, daß sie durch keinen guten subjektiven Zweck gerechtfertigt werden können, da sie objektiv böse sind. Anders aber verhält es sich mit einer nur Ärgernis erregenden äußeren Tat, möge diese in Worten oder in Werken bestehen. Wohl reizt auch das Ärgernis den andern zur Sünde, aber es ist doch etwas ganz Verschiedenes, etwas wenn auch in sich Böses tun, was einen andern zur Nachahmung reizt, und ihn direkt durch Worte, Mienen u. s. w. dazu auffordern oder ihn in seinem Willen bestärken. Ärgernis und Verführung sind also sachlich und begrifflich von einander verschieden. Daher kommt es, daß, wie bereits erwähnt wurde, derjenige, welcher lediglich durch sein böses Beispiel andern Veranlassung zur Verletzung der Gerechtigkeit gegeben hat, wohl zum Ersatze des von ihm selbst, nicht aber des von seinen Nachahmern angerichteten Schadens verpflichtet ist. So sagt z. B. *Noldin* n. 457 richtig: Qui alios p r a v o s u o e x e m p l o ad damnum inferendum allicit, non tenetur reparare damnum ab iis illatum etsi praeviderit, imo etsi intenderit, ut alii exemplum suum sequantur; exemplum enim non est causa, sed mera occasio actionis aliorum, qui exemplum imitantur. Et sane non exemplum, quod vident, sed mala aliorum voluntas est causa actionis damnificantis, quae ipsa est causa efficax damni. Qui tamen alios ad damnum inferendum vere i n d u c i t, illud reparare tenetur; inductio enim non mera occasio, sed causa actionis aliorum est.

Göpfert hat sich, wie viele andere Moraltheologen, damit begnügt, den Begriff der Veranlassung von Sünden anderer zu

wiederholen, den der *hl. Thomas* angeführt hat. Dieser nennt 2. 2, q. 43 a. 1 jede Veranlassung der Sünde anderer ein scandalum und definiert dieses als dictum vel factum minus rectum praebens alteri occasionem ruinae spiritualis. Er erklärt dann im selben Artikel ad 3, wie der Ausdruck occasio zu verstehen ist: Nihil potest esse homini sufficiens causa peccati, quod est spiritualis ruina, nisi propria voluntas. Et ideo dicta vel facta alterius hominis possunt esse solum causa imperfecta aliqualiter inducens ad ruinam. Et propter hoc non dicitur dans causam ruinae, sed dans occasionem, quod dicit causam imperfectam. Dann aber gibt der hl. Lehrer auch die beiden verschiedenen Arten an, auf welche diese imperfecta causalitas ausgeübt werden kann: In processu viae spiritualis contingit aliquem disponi ad ruinam spiritualem per dictum vel factum alterius, inquantum scilicet aliquis sua admonitione vel inductione aut exemplo alterum trahit ad peccandum. Wer demnach zwischen der inductio und dem Ärgernis im eigentlichen Sinne unterscheidet, widerspricht nicht der Lehre des *hl. Thomas,* sondern er baut auf dem von ihm gelegten Grunde weiter, und das muß auch auf dem Gebiete der Moraltheologie stattfinden.

Wie mir scheint, wird es durch die Unterscheidung dieser drei Arten von fremden Sünden (scandalum, inductio, cooperatio) leichter möglich werden, Einigkeit und Klarheit in die außerordentlich verschiedenen Antworten zu bringen, welche bisher von den Moraltheologen auf die vielen die fremden Sünden berührenden Fragen gegeben wurden (vgl. z. B. *S. Alphonsus,* Theol. mor. l. II a. 43—80).

Zu den schon angeführten Vorzügen des *Göpfert'*schen Moralwerkes ist noch der hinzuzufügen, daß es auf die neuesten Verhältnisse eingeht und auch bezüglich dieser viele Einzelfragen behandelt. Es wird keine in deutscher Sprache geschriebene Moral geben, welche einem vielbeschäftigten Seelsorger so gute Dienste leistet als das Werk *Göpferts.*

Innsbruck. Josef Biederlack S. J.

Die Absolutions- und Dispensvollmachten der Seelsorger und Beichtväter nach dem codex juris canonici. Von P. *Emil Seiter C. S. Sp.* 2. Aufl. Knechtsteden b. Dormagen (Rhld.) 1921. 94 S. M 6.—.

Ein sehr praktisches Büchlein, das deshalb in kurzer Zeit eine zweite Auflage erlebte und voraussichtlich noch eine Reihe weiterer erleben wird. Es enthält in gedrängter Kürze, aber klar

genau und übersichtlich die Vollmachten, welche den Seelsorgern nach dem codex juris canonici zustehen, vorzüglich für die Verwaltung des Bußsakramentes, dann auch für das innere Forum überhaupt (Ordentliche und delegierte Beichtjurisdiktion, Absolution von Reservatfällen, Dispensvollmacht vom Fasten, von der Sonntagspflicht, Dispens von Ehehindernissen, Irregularitäten, Absolution von Zensuren und Vindikativstrafen). Zumeist ist auch der Unterschied der neueren Bestimmungen von den früheren angegeben und außerdem ist viel erläuterndes Material in den zahlreichen Anmerkungen untergebracht. So wird der Zweck des Büchleins „als Lernstoff für Theologiestudierende der letzten Semester, als Hilfsmittel bei Vorbereitung des Kuraexamens, endlich auch als Nachschlagebuch für Seelsorger und Beichtväter" (Vorwort) zu dienen, in hohem Grade erreicht.

Es sei gestattet, folgende Bemerkungen zu machen: Was S. 11 über den „wissentlichen Gebrauch der mit Rücksicht auf error communis supplierten Jurisdiktion" gesagt wird, ist nicht genau. *Lehmkuhl, Marc* und *Göpfert* behaupten die Unerlaubtheit einer so supplierten Jurisdiktion auch in Notfällen wenigstens nicht mit Bestimmtheit; *Noldin* erlaubt ihn für einen gewissen Fall ausdrücklich; nach *Génicot* ist er „per se" nicht gestattet, also per accidens oder in einem Ausnahms- oder Notfalle doch wohl. Daß er in dringenden Fällen erlaubt ist, wird sich nach den allgemeinen Grundsätzen doch nicht leugnen lassen. — S. 22 (3. c.) muß es statt: „falls ohne diese Mitwirkung die Sünde nicht begangen werden kann", richtiger heißen: „falls ... nicht begangen worden wäre" (si delictum sine eorum opera commissum non fuisset can. 2209 § 3). — Zu dem S. 28 Anm. 11 u. S. 14 über das falsche Verklagen eines Beichtvaters wegen Sollizitation Gesagten wird zu bemerken sein, daß die Vollmacht von der Exkommunikation zu absolvieren, die Vollmacht, auch von der Sünde loszusprechen, in sich schließt — es sei denn, daß ausdrücklich diese letztere ausgeschlossen wurde —, die Sünde selbst aber auch dann dem hl. Stuhle vorbehalten bleibt, wenn z. B. wegen Unkenntnis u. s. w. das Beichtkind sich die Exkommunikation nicht zugezogen hat. Der Verf. spricht das nicht klar genug aus. — S. 46 Anm. 5 ist infolge der Kürze das über Straßburg und Köln Gesagte nicht klar ausgedrückt. — Die Umwandlung eines Gelübdes in ein opus minus bonum nähert sich zwar einer Dispens, läßt sich aber doch nicht als dispensationi aequalis bezeichnen.

Das Büchlein wird auch den älteren Seelsorgern die besten Dienste leisten; sie finden im Gegensatz zu dem früher Gelernten und lange Geübten das jetzt gerade für sie Wissenswerte kurz und klar zusammengestellt.

Innsbruck. **J. Biederlack S. J.**



Ausgewählte Texte zur allgemeinen Moral aus den Werken des hl. Thomas von Aquin. Von Prof. Dr. *J. Mausbach*. 2., vermehrte Auflage. Freiburg 1920, Herder. 8°. VIII u. 116 S. M 4.50.

Der glückliche Gedanke Prof. *Mausbachs*, zum Gebrauche für Studierende ausgewählte Stellen aus den Werken des Aquinaten in billiger und handlicher Sammlung herauszugeben, hat nicht nur Nachahmung gefunden[1]), sondern sich auch so bewährt, daß eine 2. Auflage des Büchleins nötig geworden ist. Die treffliche Auswahl von Texten, die uns der gelehrte Kenner der Sittenlehre des hl. Thomas in 8 Abschnitten bietet und die er in der 2. Aufl. um einige wertvolle Stücke bereichert hat, wird sicher dem jungen Theologen ein guter Behelf sein, sich in die allgemeine Moral einzuarbeiten. Einige Vorschläge zu Ergänzungen und Verbesserungen seien mir gestattet.

Im 2. Abschnitt ließe sich vielleicht einiges aus c. 129 der S. c. Gent. l. 3 abdrucken, um den hl. Thomas als Gegner des Moralpositivismus zu kennzeichnen (vgl. *Mausbach*, Naturrecht und Völkerrecht, S. 32). Als Ergänzung zu § 10 dürfte 1. 2 q. 1 a. 4 nicht überflüssig sein, wo die Notwendigkeit eines letzten Zieles für das menschliche Leben ausdrücklich dargetan wird. Nach § 35 oder 39 könnte wohl passend etwas über die verpflichtende Kraft des irrigen Gewissens eingeschaltet werden, z. B. aus 1. 2 q. 19 a. 5. Dem § 50 (über die theol. Tugenden) ließe sich leicht eine Ergänzung über die Gaben des hl. Geistes anfügen, wozu sich q. 68 a. 4 eignen dürfte. Über die Verdienstlichkeit des Handelns belehrt bloß der kurze § 52; gegenüber der Lehre von der Sünde, der ein ganzer Abschnitt gewidmet ist, scheint mir dieser Stoff zu kurz zu kommen. In Abschnitt VIII könnte — als Gegenstück zu § 48 — die Lehre von den 7 Hauptsünden (q. 84 a. 4) kurz gebracht werden.

Die genannten Stellen würden den Inhalt der Sammlung abrunden, ihr Fehlen bedeutet aber keine wesentliche Lücke. Dringend zu wünschen wäre dagegen im Falle einer Neuauflage die sorgsame Überprüfung des Textes; unter dem textkritischen Gesichtspunkt kann die Sammlung den Vergleich mit der erwähnten, von Pf. *Krebs* besorgten, nicht aushalten. Druckfehler und Auslassungen von Wörtern sind nicht selten. So fehlt S. 6 Z. 5 „contrarias" nach „particulares"; S. 6 Z. 13 „primum" nach „unum"; S. 36 Z. 3 v. u. „esse" nach „nulli"; S. 114 „I. II." nach „S. theol." Seite 71 fehlt die

---

[1]) Schol. Texte I (Thomas von Aquin, Texte z. Gottesbeweis) hrsg. als Heft 91 in *Lietzmanns* „Kleinen Texten" durch DDr. *Engelbert Krebs* (Bonn 1912).

Quellenangabe für den Zusatz der 2. Auflage, nämlich 1. 2 q. 60 a. 1 ad 3. — Was die Textvorlage anlangt, so bemerkt der Herausgeber (S. IV Anm.), er habe die leoninische Ausgabe für die Texte der Summa theol. zugrunde gelegt. Gemachte Proben ergaben eine beträchtliche Anzahl Abweichungen von diesem Text (z. B. auf S. 36 sieben Abweichungen), die derart sind, daß bei Verschiedenheit der Lesarten regelmäßig den anderen Ausgaben der Vorzug vor der Leonina zuzukommen scheint. So steht S. 6 Z. 3 qui (Leon. quia); S. 36 Z. 5 pervenitur (Leon. perveniatur); S. 42 Z. 9 legem facere (Leon. l. ferre); S. 58 Z. 5 secundum ordinem (Leon. s. condicionem) u. a. m. Ob wirklich hier überall die „innere Wahrscheinlichkeit" entschieden hat? Wenn dies aber zuträfe, dann wäre es besser gewesen, die Leonina überhaupt nicht als Vorlage zu nehmen, umso mehr, als sie vom textkritischen Standpunkt aus leider nicht hoch zu bewerten ist (vgl. *Cl. Baeumker* im Arch. f. G. d. Phil. 5 [1892] 120 ff). Außerdem finden sich noch Eigenheiten in *Mausbachs* Text, für die eine Begründung nicht ersichtlich ist. So steht auf S. 35, letzte Zeile, sufficere, während die Leonina wie die anderen Ausgaben sufficiens haben. S. 36 Z. 13 desinentes: Leon. u. a. setzen desistentes; S. 42 Z. 5 heißt es: quid sit et agendum, Leon. und die anderen: quid ei sit agendum. Eine Neuauflage wird Gelegenheit geben, die Texte so zu gestalten, daß sie den Forderungen wissenschaftlicher Genauigkeit in allem genügen. Eine solche Neuauflage und weite Verbreitung ist der praktischen kleinen Sammlung von Herzen zu wünschen.

Innsbruck. Max Küenburg S. J.

Theosophie und Anthroposophie von Lic. *Wilhelm Bruhn*, Privatdozent und Studienrat in Kiel. (Aus Natur u. Geisteswelt. 775 Bd.) 8°. 108 S. Teubner, Leipzig 1921.

Bruhn hat schon 1907 bei Hansen in Glückstadt eine Schrift: „Theosophie und Theologie" herausgegeben. Kein Wunder, daß man in der vorliegenden seine genaue Kenntnis der theosophischen Literatur in jedem Satze seiner Darlegungen verspürt. Die Auseinandersetzung mit der Anthroposophie nimmt *Bruhn* viel ernster, als die wunderlichen Behauptungen ihres Hauptvertreters *R. Steiners* auf den ersten Blick zu verdienen scheinen. Damit ist der richtige Weg zur Überwindung dieser modernsten Pseudomystik betreten. Nur schade, daß der Kritik nicht lauter wissenschaftlich gesicherte Ergebnisse, sondern auch einzelne kantische und protestantische Vorurteile zugrunde gelegt sind: z. B. der Gefühlscharakter der Religion, die unmittelbare Erfassung Gottes als all-

gemeines Erlebnis, die Leerheit der Begriffe, die Gleichsetzung des Transsubstantiationsbegriffes mit Magie.

Innsbruck. A. Inauen S. J.

H. Höpfl, **Introductionis in sacros utriusque Testamenti libros Compendium.** Vol. II: Introductio specialis in libros V. T. Sublaci, typis Proto-Caenobii 1921. (Zu beziehen durch die Buchhandlung Alfieri & Lacroix, Roma XI). 8°, 331 S. L. 12.—.

P. H. Höpfl O. S. B., Professor am Collegium S. Anselmi n Rom, veröffentlicht nunmehr das bisher nur im Manuskriptdruck verbreitete Lehrbuch der Einleitung in die Heilige Schrift A. und N. T. Bis jetzt ist nur der 2. Band, die spezielle Einleitung in das A. T., zur Ausgabe gelangt. Der Fachmann sieht sofort, daß das Buch aus der Lehrtätigkeit des Verfassers hervorgegangen ist. Klarheit der Darstellung, bei aller Kürze möglichste Vollständigkeit, echte kirchliche Richtung mit Wahrung des Grundsatzes: in dubiis libertas, das sind die Vorzüge dieses Lehrbuches. Dazu ist die Darstellung von gut ausgewählten Literaturangaben begleitet, welche die Studierenden der Theologie über Einzelfragen noch weiter orientieren können. Nur in wenigen Punkten — und diese sind von geringerer Bedeutung — weichen die Ansichten des Rezensenten von denen des Verfassers ab, so daß es sich nicht lohnt, dieselben hier eigens aufzuführen. Einige störende Druckfehler, bes. in den Jahreszahlen, werden die Leser des Buches ohne Schwierigkeit selbst verbessern. Möge die Vollendung des Werkes nicht lange auf sich warten lassen; einem solchen guten, praktisch angelegten Lernbuche kann man von Herzen einen glücklichen Abschluß wünschen.

Innsbruck. J. Linder S. J.

De recognitione principiorum criticae textus N. T. sec. Adolfum de Harnack. Scripsit *Michael Hetzenauer O. M. Cap.* Ratisbonae, Pustet, 1921. 48 p. M 2.35.

P. *Hetzenauer* hat durch einen Neudruck seiner in dieser Zeitschrift 44 (1920) 305—7 angezeigten Schrift dieselbe auf deutschem Boden bekannt gemacht. Größere Veränderungen sind nicht vorgenommen worden, einiges Neue wurde beigefügt. Namentlich beachtenswert erscheint S. 45 eine Liste von Stellen, an denen der Ausgabe des N. T. von *Vogels* vorgeworfen wird, daß sie die richtigen Prinzipien nicht durchweg anwendet; dabei ist ein kurzes Urteil über das Neue Testament von *N. Schlögl* zu finden. Der Mk-Schluß fehlt nicht „nur in den Handschriften א

und B", wie S. 36 zu lesen ist, sondern auch in der syrischen Handschrift vom Sinai. In ihr steht unmittelbar nach Mk 16,8: „šelem 'evangeljon de markos" „das Mk-Evangelium ist zu Ende", worauf sogleich das Lk-Evangelium beginnt.

Innsbruck. U. Holzmeister S. J.

Mohammeds Religionsstiftung. Von Dr. *Anton Seitz*-München. Paderborn 1921, Schöningh. 32 S. gr. 8°. M 4.50 u. Zuschl.

Der Münchener Apologet untersucht die Persönlichkeit und das Werk des Lügenpropheten von Mekka vom Standpunkte jener Grundsätze aus, welche in der christlichen Apologetik zur Anwendung kommen. Die Vorzüge des mit solchem Erfolge begabten Religionsstifters werden anerkannt; trotzdem ergibt sich aus seinen Schwächen, besonders dem Weltsinne und dem Mangel jeglicher göttlicher Bestätigung das Urteil, welches das Christentum über ihn gesprochen hat.

Die Untersuchung über Mohammed ist erschwert durch die Art der Quellen, auf die wir angewiesen sind. So notwendig hier eine Quellenscheidung ist, so schwierig und subjektiv wird sie sich gestalten, ein typisches Beispiel für das Mißliche, das diesem Vorgehen stets anhaften muß.

S. hat sich in der für weitere Kreise berechneten Schrift damit begnügt, die Urteile hervorragender Koranforscher mosaikartig zusammenzustellen, um in beigefügten Bemerkungen sein Fazit aus den Tatsachen zu ziehen. Dabei sind ihm die neueren Forschungen von *H. Lammens* entgangen (diese Zeitschrift 38 [1904] 603 f). Für die erste Einführung in die Kenntnis des so weit verbreiteten und trotz der Kriegsereignisse ungebrochenen Religionssystems ist die Schrift gut geeignet.

Innsbruck. U. Holzmeister S. J.

Der Sozialismus in Deutschland. Von Dr. *Otto Müller*. I. Teil: Bis zum Erfurter Programm. M. Gladbach 1918, Volksvereinsverlag. 134 S.

Wohl ist das Interesse an der geschichtlichen Entwickelung des Sozialismus augenblicklich etwas abgeschwächt; es wendet sich mehr den inneren Kämpfen und der Auflösung der einst durch ihr ständiges Wachstum und ihr geschlossenes Auftreten so mächtigen sozialdemokratischen Partei. Welch ein Unterschied zwischen 1893 und jetzt, zwischen August Bebels pomphafter Ankündigung eines binnen kurzem erfolgenden Kladeraddatsches mit

einem glücklichen Zeitalter, das dann folgen werde, und der jetzigen hilflosen Lage der Sozialdemokratie in allen Ländern! Und doch wird der historische Entwicklungsgang dieser gewaltigen Volksbewegung und wunderlichen Geistesverwirrung der breitesten Volksschichten noch lange einem gewissen Interesse begegnen, da Ursprung und Werdegang des Sozialismus für alle Zeiten lehrreich sind.

Die Schrift des um die Arbeiterbewegung hochverdienten Verfassers wird den führenden Kreisen derselben und allen jenen, welche über die Sozialdemokratie belehrende Vorträge zu halten haben, die besten Dienste leisten. Einiges über die Entstehungsgründe des Sozialismus schickt der Verf. voraus, verweilt dann aber ganz besonders bei den beiden Männern, welche vor allem in Deutschland, aber auch für den Sozialismus der andern Länder maßgebend gewesen sind, bei Lassalle und Marx, deren Lehren er eingehend behandelt. Das Erfurter Programm von 1891 findet sich ganz mitgeteilt, auch noch das Hauptsächlichste aus den von Kautsky und Schönlank gegebenen Erörterungen der Forderungen desselben.

Hoffentlich wird es dem Verf. bald möglich sein, die Fortsetzung dieser Entwicklungsgeschichte bis zur heutigen Zeit zu bringen; dem größten Interesse dürfte namentlich die innere Geschichte, d. h. die Umgestaltung der Ideen des Sozialismus begegnen.

Innsbruck. J. Biederlack S. J.

Dr. *Heinrich Stieglitz* †, **Ein glaubensstarker Christ.** Katechesen ür Jugendliche. Kösel-Pustet, Kempten 1921. 8°. IX, 264 S. M 14.—.

Vorliegende Schrift stellt das Vermächtnis dar, das Dr. *Stieglitz* dem Münchener Katechetenverein hinterlassen hat. Bestimmt für die erste Fortbildungsklasse bezw. für das achte Schuljahr und ausgeführt nach den Grundsätzen, die der Verfasser in seiner Schrift: Die religiöse Fortbildung der Jugendlichen (Kösel, Kempten 1920) niedergelegt hat, bieten die Katechesen einen reichen Materialienschatz für die katechetische Behandlung des katholischen Glaubensgutes.

Innsbruck. M. Gatterer S. J.



Analekten

Albert der Große und der „Tractatus de inquisitione haereticorum". Im Jahre 1878 gab *W. Preger*[1]) einen „Tractatus fratris *David* de inquisicione hereticorum" neu heraus, der eine der wichtigsten Quellen für die Geschichte der Waldenser in Deutschland bildet. Die gleiche Schrift war in kürzerer Form bereits von *Martène-Durand*[2]) unter dem Titel „Tractatus de haeresi Pauperum de Lugduno auctore anonymo" veröffentlicht. Die Frage nach dem Verfasser wurde mehrfach erörtert: *Franciscus Peña*[3]) schreibt in seinem Kommentar zum Directorium inquisitorum: De origine autem horum haereticorum [Waldensium] multi scripserunt, nemo tamen distinctius quam frater quidam *Yvonetus*, qui eorum temporibus floruisse videtur. Is enim in summa, parte 5 capitulo 2 (quod fragmentum extat in pervetusto illo codice membranaceo manu scripto bibliothecae Vaticanae f. 72 col. 1) de hoc ita scribit: Ortus illius sectae, quae dicitur Poure de Lyod (!). Dann folgt der ganze Abschnitt 4 bei *Preger*, der mit den Worten schließt: „quam per amorem[4]) singularitatis se scindere a catholica veritate". Bald darauf (S. 280) macht *Peña* die Bemerkung: „*Eymericus* hic 20 tantum eorum errores commemorat, sed frater *Yvonetus* in summa illa sepe citata p. 5 c. 2 plus quam 30 illorum hereses affert". Er hat dabei offenbar das 5. Kapitel des tractatus de inquisicione hereticorum vor Augen. Aus dieser Bemerkung *Peñas* hat man geschlossen, daß ein *Yvonetus*, der als Dominikaner angesehen wurde, Verfasser des Traktates sei, so vor allem *Ch. Du Plessis d'Argentré*[5]). Dabei wurde aber nicht be-

[1]) Der Traktat des David von Augsburg über die Waldenser (Abhandlungen d. K. Bayer. Ak. d. Wiss., Hist. Kl. 18 [1878] 181—235).

[2]) Thesaurus novus anecdotorum 5 (Lutetiae Parisiorum 1717) 1777—1794.

[3]) *Nic. Eymericus O. Pr.*, Directorium inquisitorum cum commentariis *Francisci Pegne.* Venetiis 1607. Commentar. 39 S. 279.

[4]) *Preger* las in seinen Hss. tumorem.

[5]) Collectio iudiciorum de novis erroribus 1 (Lutetiae Parisiorum 1728) 95—97.

achtet, daß es sich bei der Vatikanischen Hs. um ein größeres Werk handelt, von dem der Traktat über die Waldenser nur einen Teil bilden kann, denn von einer pars 5 cap. 2 kann in der Abhandlung selbst keine Rede sein. Es ist aber möglich, daß sie in ein größeres Werk aufgenommen wurde. Dann aber ist *Yvonetus* der Verfasser einer Summa, nicht des Traktates. Bereits *Échard*[1]) bemerkt, in der ganzen älteren Dominikanerliteratur komme ein *Yvonetus* nicht vor. Er meint deshalb, der Name sei verderbt aus *Simoneta*, was nur eine andere Form für *Moneta* sei. Ich glaube, daß die Vermutung *Échards* in der Hauptsache das Richtige trifft. *Yvonetus* ist *Moneta*, denn *Moneta*[2]) hat eine „Summa adversus Catharos et Valdenses" geschrieben; im 5. Teil derselben handelt er, gerade im 2. Kapitel, über die Waldenser. Eine solche Übereinstimmung wäre doch gar zu auffallend. Freilich fehlt in den Hss. aus Bologna, Neapel und der Vaticana (n. 421), auf denen der Druck sich aufbaut, unsere Abhandlung. Auch Clm 14620, der kurz nach der Mitte des 13. Jahrhunderts geschrieben ist, enthält den Traktat nicht. Es mußte sich also ebenso wie beim *Pseudo-Rainer* um einen Einschub handeln. Dieser lag auch sehr nahe, da *Moneta* l. 5 c. 2 § 11 wohl über den Ursprung der Katharer berichtet, nicht aber über den Anfang der Waldenser. Die Verderbnis des Namens erklärt sich vielleicht einfacher auf folgende Weise: *Peña* oder der Schreiber der ihm vorliegenden Hs. las für *moneta ivoneta*[3]). Nach dem bisher Gesagten dürfte ein *Yvoneta* als Verfasser des Traktates nicht mehr in Frage kommen.

Anders ist es mit *David* von Augsburg. *Fr. Pfeiffer*[4]) entdeckte in der Stuttgarter k. Bibliothek im Cod. theol. 4 n. 125 die Abhandlung gegen die Waldenser vollständiger, als sie der ohne Verfassernamen von *Martène-Durand* herausgegebene Druck enthielt[5]). Die Papierhs. aus dem 15. Jh. schließt den Traktat

[1]) *Quétif-Échard*, Scriptores ordinis Praedicatorum 1 (Lutetiae Parisiorum 1719) 483 f.

[2]) *Monetae Cremonensis O. Pr.*, Adversus Catharos libri 5 ed. *Th. A. Ricchinius O. Pr.* Romae 1743.

[3]) Nachträglich sehe ich, daß bereits *K. Müller*, Die Waldenser und ihre einzelnen Gruppen bis zum Anfang des 14. Jahrh., Gotha 1886, S. 157 A. 4 dieselbe Erklärung gegeben hat.

[4]) *M. Haupt*, Zeitschrift deutsches Altertum 9 (1853) 55—67.

[5]) Augenscheinlich hatte bereits *C. Schmid*, Johannes Tauler von Straßburg, Hamburg 1841, S. 194 A. 1 in Cod. C, 30 in 4° der Straßburger Stadtbibliothek die erweiterte Fassung gefunden. Er glaubte, es sei dies eine deutsche Überarbeitung des bei *Martène* veröffentlichten Textes. Die Straßburger Hs. ist 1870 verbrannt.

mit den Worten: „Explicit tractatus fratris *David* de ordine Minorum de inquisicione hereticorum finitus anno domini MCCCC sexagesimo nono sabbato ante Elizabet vidue per fratrem N., correctus per eundem anno 1470“. *Pfeiffer* meint, dieser *David* könne kein anderer sein als *David* von Augsburg, der bekannte aszetische Schriftsteller und Lehrer des Bruders *Berthold* von Regensburg. Er schließt dies aus den mannigfachen Berührungspunkten, welche die Predigten *Bertholds* gegen die Sektierer mit der vorliegenden Abhandlung aufwiesen, und glaubt, *Berthold* habe die von ihm genannten Sekten nach unserm Traktat beschrieben. In der Tat sind Ähnlichkeiten gar nicht zu verkennen. Von einer Entnahme einzelner Stellen jedoch kann keine Rede sein. Zur Erklärung der Beziehungen würde es genügen, wenn der Verfasser und *Berthold* Kenntnis der gleichen Verhältnisse besitzen[1]). Gleichwohl läßt die Unterschrift der Stuttgarter Hs. in Verbindung mit dieser Ähnlichkeit des Inhalts die Annahme *Pfeiffers* als naheliegend erscheinen.

Preger[2]) greift *Pfeiffer* ob der ungenügenden Beweisführung ziemlich heftig an, kommt aber auf Grund neuer Beobachtungen zum gleichen Ergebnis.

Seine Beweisgründe sind kurz folgende: Er kann eine zweite Hs. namhaft machen, welche die gleiche Unterschrift trägt. Clm. 15312 (15. Jh.) f. 210 ra—222 rb enthält die Abhandlung unter dem Namen „Tractatus fratris *David* de inquisicione hereticorum“. In beiden Hss., der Stuttgarter und der Münchener, findet sich der Traktat neben andern unzweifelhaft echten Schriften *Davids*. *Preger* verweist auf verschiedene Beziehungen, welche nach Inhalt und Form zwischen dem Traktat und einer sicher echten Schrift *Davids*, der „Formula novitiorum“ obwalten. So findet er Gleichartigkeit in der Ankündigung der Einteilung, in der Zerlegung des Stoffes in viele kleine Abteilungen, in der Vorliebe für Vergleiche und der Ähnlichkeit des Satzbaues. Hiezu kommt, daß die Schrift auf einen Ursprung in Süddeutschland und auf die Jahre um 1260 als Entstehungszeit deutlich hinweist.

„De inquisicione hereticorum“ ist nämlich nach *Preger* zweifellos in Deutschland geschrieben. Der Verfasser redet von „terra nostra“, in der die Pauperes de Lugduno besonders gefährlich seien. Seine Heimat scheint also ein anderes Land als Frankreich zu sein.

---

[1]) Vgl. *K. Müller* S. 131. *A. Schönbach*, Studien zur Geschichte der altdeutschen Predigt: Sitzungsber. der philos.-hist. Kl. der k. Ak. der Wissensch. 141 (Wien 1904) 99—110.

[2]) Abh. d. K. B. Ak. d. W. 1878, 186—194.

Die Waldenser werden als eine neue Erscheinung behandelt; von Frankreich, Spanien und auch Italien galt dies aber um 1250 in keiner Weise. Unter den Parteien werden die Ortliebarii angeführt, die deutschen Ursprunges sind[1]). Der plötzliche Tod eines deutschen Fürsten, der sich mit den Häretikern eingelassen hatte, wird erzählt. *Preger* glaubt, es sei hier Friedrich der Streitbare von Österreich († 1246) gemeint. *S. Riezler* dagegen denkt an den Herzog Otto II von Bayern, der 1253 im Bann starb[2]). Dies weist ebenso wie die gefundenen Hss. auf den Süden des Reiches hin.

Für die Zeitbestimmung macht *Preger* folgende Angaben geltend: Der Tod des Petrus Martyr wird erwähnt. Dieser fiel 1252 den Häretikern in Oberitalien zum Opfer. Auf eine „Forma apostolica commissionis" wird verwiesen. Es ist dies, wie aus dem Inhalt hervorgeht, die „commissio Alexandri Papae IV facta priori Parisiensi" aus dem Jahre 1256. Der Traktat ist also nach 1256 geschrieben. Da *Preger* ihn für ein Werk Davids von Augsburg hält, so muß er in die Zeit vor dessen Tode, also vor 1272 fallen.

Die von *Preger* vorgebrachten Gründe im Verein mit der äußeren Bezeugung sprechen jedenfalls mit guter Wahrscheinlichkeit für *David*. In der Tat sind ihm alle, die sich mit der Frage näher befaßten, hierin gefolgt. Ich nenne *K. Müller*[3]), *E. Lempp*[4]), *A. Hauck*[5]), *D. Stöckerl*[6]).

Eine Notiz, die ich in einer Hs. der Münchener Staatsbibliothek fand, veranlaßte mich, die Frage von neuem zu untersuchen.

Die Hs. Clm 26897 hat bis heute noch keine weitere Beachtung gefunden. Aus einer Bemerkung von einer Hand des beginnenden 19. Jahrh. geht hervor, daß sie aus dem Regensburger Dominikanerkloster nach München kam. Ein Vergleich der auf dem äußeren Deckel angebrachten Signatur mit andern Bücheraufschriften, die sicher aus diesem Kloster stammen, lehrt, daß die Hs. bereits im 15. Jahrh. Eigentum der Regensburger Dominikaner war. Es ist eine Papierhandschrift in der Größe von 22,5×29,5 cm mit 138 (+ II) Blättern. Sie ist zweispaltig beschrieben. Der Schriftcharakter weist in die Mitte des 14. Jahrh. oder doch in eine nur wenig spätere Zeit. Die Hs. besteht aus Sexternen, deren Anfang jedesmal unten

---

[1]) Vgl. *K. Müller*, Die Waldenser 130 f.

[2]) Geschichte Baierns 2 (Gotha 1880) 226 f.

[3]) Die Waldenser 157 f.

[4]) David von Augsburg: Zeitschr. f. Kirchengesch. 19 (1899) 26.

[5]) Kirchengeschichte Deutschlands, 4^{3-4} (Leipzig 1913) 919.

[6]) Bruder *David* von Augsburg: Veröffentlichungen aus dem Kirchenhist. Seminar München IV 4 (München 1914) 208.

bezeichnet ist. Gearbeitet haben an ihr zwei Schreiber. Der erste hat von f. 1r—13r und von 25r—36v geschrieben. Alles übrige ist das Werk des zweiten Schreibers, dessen verbessernde Hand wir auch im Text des ersten sehr häufig antreffen. Dieser zweite Schreiber erweist sich klar als Verfasser der Schrift. Schon die zahlreichen Streichungen, Zusätze, sachlichen Änderungen lassen ihn m. E. deutlich als solchen erkennen. Einen eingehenden Beweis hoffe ich später zu erbringen. Der Inhalt des Werkes wird auf der Außenseite des vorderen Deckels von einer Hand des 15. Jahrh. als „Quaestiones super sentencias“ angegeben. Die 1. Frage des 1. Buches lautet f. 1ra: „Utrum quelibet creata intelligencia in patria fruendo divina essencia videat omnia quomodolibet in ipsa relucencia“; die letzte des 4. Buches f. 128vb: „Utrum in finali resurreccione in racionalis spiritus ad corpus reunicione, resurgat in hominibus quidquid est de humane nature veritate“. Der unvollständige Kommentar schließt mit den Worten f. 134rb: in veritatem humane nature ipsius comedentis. Dicitur tunc. f. 134v ist frei geblieben. f. 135r—138vb enthält noch einen Nachtrag zur 2. Quaestio des 3. Buches.

Daß der Verfasser Dominikaner ist, ergibt sich bereits aus seiner ganzen Lehrrichtung. Er vertritt ebenso wie ein *Ulrich* von Straßburg, *Dietrich* von Freiberg, *Berthold* von Mosburg stark neuplatonisch gefärbte Anschauungen. Dabei werden Thomas von Aquino als doctor sanctus, *Albert* von Köln als Albertus Magnus häufig zitiert. Mit voller Sicherheit ergibt sich die Zugehörigkeit zum Predigerorden aus der Tatsache, daß er den Dominikaner *Berthold* von Mosburg, den Verfasser eines großen Kommentars zur Elementatio theologica des *Proclus*, f. 42va als ordinis nostri bezeichnet. Wir werden kaum fehl gehen, wenn wir in ihm ein Mitglied des Konvents sehen, das seine Bücher dem Mutterkloster vermachte.

F. 42ra wird die Frage behandelt: „Utrum, sicut principium prime primum et unicum potest omnia de nichilo creare ac creata conservare, possit sic aliquod creatum annichilare“. Dabei kommt der Verfasser auf die Lehre der Manichäer von den zwei Prinzipien, dem guten und dem bösen, zu reden und bemerkt f. 42vb: „in nulla secta philosophorum unquam fuit repertus aliquis famosus et nominatus, qui poneret plura principia factiva prime prima nisi soli Manichei heretici, qui sicut istud, ita et multa alia supersticiosa non solum falsa, sed impossibilia ponunt, sicut patet intuenti vel legenti librum domni *Alberti* Magni De inquisicione hereticorum, quam fecit in pluribus locis Swevie“. Was besagt dies Zeugnis? *Albert* der Große war Inquisitor an mehreren Orten Schwabens. Er hat eine Abhandlung geschrieben, welche den Titel „De inquisicione hereticorum“ trägt. In ihr ist

jedenfalls die Rede von den abergläubischen und falschen Lehren der Manichäer.

Dies Zeugnis verdient die vollste Beachtung. Der Verfasser schreibt zwar etwa 100 Jahre nach den Ereignissen und 70 Jahre nach dem Tode *Alberts*. Aber jedenfalls hat er mit eigenen Augen ein Buch gesehen und gelesen, das man damals als Werk Alberts bezeichnete. Er berichtet über ein Ereignis, bei dem Legendenbildung sehr unwahrscheinlich ist. Und vor allem, er ist Mitglied der Provincia Teutonia, der auch Albert angehörte; sein Arbeitsfeld liegt in derselben Gegend, in der *Albert* lebte und wirkte, ja höchst wahrscheinlich ist er Mitglied des Regensburger Konventes, wo die Erinnerung an *Albert* besonders lebendig war. Hiezu kommt, daß er mit *Alberts* andern Schriften, wie der Summa de mirabili scientia Dei, dem Dionysiuskommentar, der Erklärung der Genesis[1]), dem liber de causis und der Schrift De natura et origine animae wohl vertraut ist. Das alles dürfte seine volle Glaubwürdigkeit in diesem Punkte erweisen.

Ist aber dieser Liber de inquisicione hereticorum identisch mit der von *Preger* herausgegebenen gleichnamigen Abhandlung? Sehen wir einmal zunächst von dem äußern Momente der Zuteilung an *David* ab und fragen wir uns, ob die Schrift selbst etwas über ihren Verfasser aussagt. Daß der Traktat sich als Schrift deutschen Ursprungs kund gibt, wurde bereits im Anschluß an *Pfeiffer* und *Preger* erörtert[2]). Letzterer glaubt S. 187 auch eine Spur des minoritischen Ursprunges zu finden. Es heißt von den Waldensern: „Ad simplices et rudes solent accedere, maxime ad eos, qui non sunt fratribus minoribus et predicatoribus familiares vel aliis fidei zelatoribus“[3]). In der Stuttgarter und Münchener Hs. ist minoribus vorgestellt, während in jener Hs., welche dem Texte bei *Martène-Durand* zu Grunde liegt, die umgekehrte Reihenfolge obwaltet. *Preger* meint nun, der Umstand, daß in den deutschen Hss., die er für die ursprünglicheren hält, die fratres minores voraufgehen, sei ein Anzeichen dafür,

---

[1]) Diesen großangelegten, ganz verschollenen Kommentar konnte ich wieder auffinden. Über ihn wie über die echte Erklärung der Apokalypse werde ich in den Biblica berichten.

[2]) Mit vollem Recht vertritt *Preger* (S. 184 f) gegenüber *C. Schmidt* die Auffassung, daß die von diesem als spätere Einschiebsel eines deutschen Abschreibers bezeichneten Stücke ursprünglich sind. Seine Gründe ließen sich noch vermehren. An vielen Stellen fordert der Zusammenhang durchaus, daß die Stücke von Anfang an da waren.

[3]) A. a. O. n. 15,213.

daß ein frater minor Verfasser sei. Aber ebensogut könnte man umgekehrt sagen, der frater predicator habe dem frator minor aus Bescheidenheit der Vortritt gelassen, oder auch, daß die Änderungen später vorgenommen worden sei, als ein Franziskaner den Text abschrieb. Eines aber dürfte aus der Stelle folgen: Der Verfasser gehört wahrscheinlich einem der beiden großen Mendikantenorden an. Ein Weltgeistlicher würde nicht leicht die Mendikanten so in den Vordergrund rücken. Von vornherein scheint nun eine Tatsache für einen Dominikaner zu sprechen. Die Mitglieder des Predigerordens waren seit den Albigenserwirren in erster Linie als Inquisitoren bestellt. Ich erinnere nur an die zahlreichen Inquisitionen in Frankreich und in der Lombardei. Die Dominikaner sind es, die eine ganze Reihe von Schriften über die Inquisition und über die Irrlehren selbst verfaßt haben. Ich nenne die Doctrina de modo procedendi contra haereticos der Inquisition von Toulouse und Carcassonne, an deren Abfassung der General *Raymund* von Peñafort in hervorragendem Maße betheiligt war[1]), die Summa adversus Catharos et Waldenses des *Moneta* von Cremona[2]), das Werk des *Stephan* de Borbone De septem donis spiritus sancti[3]), die Summa des *Rainerus Sacchoni*[4]), den Passauer Anonymus[5]) die Practica inquisitionis des *Bernard Gui*[6]). Von Franziskanern ist m. W. aus dem 13. Jahrh. keine Schrift gegen Katharer oder Waldenser bekannt.

Spricht diese allgemeine Erwägung bereits mehr für ein Mitglied des Predigerordens, so finden sich auch bestimmte Einzelheiten, welche diese Vermutung bestätigen. Im 23. Kapitel wird von der Lehre gehandelt, nach der die Waldenser niemand töten dürfen. Aber, so wird behauptet, sie geben ihren Helfern zu verstehen, daß die Ermordung ihrer Verfolger ihnen angenehm sei. Dann heißt es: Et sic fuit occisus sanctus Petrus de ordine pre-

---

[1]) Vgl. *K. Müller*, Die Waldenser 142 f und die dort angegebene Literatur.

[2]) Ausg. von *Th. A. Ricchinius*, Romae 1743.

[3]) Ausg. von *A. Lecoy de la Marche*, Anecdotes historiques, légendes et apologues tirés du recueil inédit d'*Étienne de Bourbon* dominicain du XIII[e] siècle, publiés par la société de l'histoire de France, Paris 1877.

[4]) Ausg. von *Martène-Durand* 5 (Lutetiae Parisiorum 1717) 1759—1776.

[5]) Vgl. *W. Preger*, Beiträge zur Geschichte der Waldesier im Mittelalter. Abh. d. k. Bayer. Ak. der Wiss., Hist. Kl. 13 (1875) 179—250.

[6]) Ausg. von *C. Douais*, Paris 1886.

dicatorum et quidam alii. Der Dominikaner Petrus Martyr wurde 1252 in Oberitalien von Häretikern ermordet und im folgenden Jahre von Papst Innozenz IV kanonisiert. Im Predigerorden wurde er zu jener Zeit als erster Martyrer hoch gefeiert. Daß der Verfasser gerade ihn erwähnt, deutet wieder auf die Zugehörigkeit zum gleichen Orden. Aber warum sagt er dann nicht ordinis nostri? Einmal ist dies auch in Schriften, die sicher von Dominikanern stammen, durchaus nicht der gewöhnliche Gebrauch; dann ist zu berücksichtigen, daß die Abhandlung nicht ausschließlich für Dominikaner geschrieben wurde.

Im 35. Kapitel wird in betreff des Zeugenverhörs bemerkt, falls die Zeugen sich fürchteten, öffentlich ihre Angaben zu machen, solle man deren Aussagen in Gegenwart einiger weniger entgegennehmen „sequndum formam apostolice commissionis". Diese apostolica commissio kann aber nichts anderes sein als die Commissio domini Alexandri IV facta priori Parisiensi super negotio inquisitionis contra haereticos exequendae vom 9. November 1252. Die 6. Nummer dieser commissio lautet: „Sane si forte accusatoribus aut testibus, quos a te vel aliis vice tua super crimine haereses recipi contigerit, ex publicatione nominum eorundem videris periculum imminere, eorundem nomina non publice, sed secreto coram aliquibus personis providis et honestis ad hoc vocatis religiosis et aliis exprimantur, quorum testium depositionibus sic publicatis ad cognitionem iudicis instruendam plenam fidem volumus adhibere". Der Tatbestand ist offenbar derselbe. Dieser prior Parisiensis, an welchen der Auftrag gerichtet ist, war kein anderer als der Prior der Dominikanerprovinz Francia[1]). Ist es nun nicht am wahrscheinlichsten, daß dieses päpstliche Schreiben in allererster Linie bei den Dominikanern,

---

[1]) Im Schreiben, wie es bei *Martène* 5, 1814 abgedruckt vorliegt, ist freilich nur von dem prior Parisiensis die Rede. Aber die Franziskaner haben keinen prior, die Augustinereremiten, an die man allenfalls auch denken könnte, spielen zu der Zeit in der Inquisition gar keine Rolle. Vor allem aber ergibt sich die Richtigkeit der Behauptung aus einem Schreiben Alexanders IV, das ich bei *O. Raynaldus* fand. [Annales ecclesiastici 2 (Lucae 1747] 530 f.] Es ist datiert vom 13. Dezember 1255 und wird übersandt „priori provinciali fratrum Praedicatorum in Francia et guardiano fratrum Minorum Parisiensium". In ihm wurden diese beiden Männer zu Inquisitoren für das Reich Ludwigs ernannt. Das zweite Schreiben enthält nur eine Ausführungsbestimmung und beschränkt anscheinend den ersten Auftrag auf den Provinzialprior der Dominikaner.

an welche es gerichtet war, Verbreitung fand? Es kommt noch hinzu, daß die Abfassung des Traktates nur in eine wenig spätere Zeit fallen dürfte.

Werfen wir noch einen Blick auf die Verbreitung, welche die Schrift außerhalb Deutschlands gefunden hat, so werden wir abermals in Dominikanerkreise geführt. *Franz von Peña* findet die Abhandlung ganz oder zum Teil als Einschiebsel in der Summa des *Moneta*. Diese letzte ist das Werk eines Dominikaners. Sollte da nicht das Einschiebsel aus gleicher Quelle stammen? Umgekehrt geht in der Hs., welche dem Druck von *Du Plessis d'Argentré* zugrunde liegt, eine Notiz über den Urheber der Waldensersekte voraus, die beginnt: „Cuidam diviti civi Lugdunensi, cui nomen erat Waldensis“. Diese Angabe hängt innig mit einer Stelle aus der Schrift des französischen Dominikaners *Stephan de Borbone* († um 1260) „De septem donis Spiritus sancti“ zusammen[1]). Wiederum ist es deshalb wahrscheinlich, daß auch diese Hs. oder deren Vorlage früher im Besitze von Dominikanern war. Besonders wichtig ist ferner, daß der berühmte Historiker und langjährige Inquisitor aus dem Predigerorden *Bernard Gui* († 1331) in ausgiebigem Maße von der Abhandlung Gebrauch gemacht hat. Bereits *K. Müller*[2]) hat dies in seiner trefflichen Untersuchung überzeugend nachgewiesen. *Bernard* benutzt aber sonst in allererster Linie Quellen aus dem Dominikanerorden.

Sehen wir von dem Zeugnis der Stuttgarter und Münchener Hss. ab, so spricht m. E. alles dafür, daß der Verfasser des Traktates ein deutscher Dominikaner war. Aber das ausdrückliche Zeugnis der Hss.? Hier dürften zwei Momente noch nicht beachtet sein. Einmal die Beschreibung, welche *C. Schmidt* von der früheren Straßburger Hs. gibt. Aus derselben geht klar hervor, daß dieselbe nicht den Text von *Martène-Durand*, sondern den vollen deutschen Text bot. Und diese Hs. war anonym. Sie stammte aber nach *Schmidt* aus dem 14. Jahrh., ist also älter als die deutschen Hss., welche erst dem 15. Jahrh. angehören. Der ältere Text ist demnach ebenso wie der französische anonym. Zweitens nimmt *Preger* irrtümlich an, daß der deutsche Text vollständig sei. Somit wäre das Explicit an seiner ursprünglichen Stelle verblieben. Dem ist aber nicht so. Bereits der farblose Schluß: „Et sic heretici deinceps erunt securiores et ad nocendum audaciores“ müßte auffallen. Wir haben aber einen durchschlagenden Beweis. Im dritten Abschnitt gibt der Verfasser die

---

[1]) *A. Lecoy de la Marche*, Anecdotes historiques 292 f.

[2]) Die Waldenser 160—164.

Einteilung der Schrift: Im ersten Teil soll der Ursprung und der Fortschritt der Sekte gezeichnet, im zweiten der Weg angegeben werden, wie die Irrlehrer verhört, untersucht und verurteilt werden können, im dritten Teile endlich „ponantur statuta sedis apostolice et legum civilium contra eos edita et complices eorum extracta de forma inquisicionis contra hereticos data per apostolicam sedem". Nun handeln aber noch die letzten Abschnitte der Schrift vom Verhör und dem Gericht. Die Statuten der Päpste und des Kaisers Friedrich II fehlen vollständig. Es ist schwer begreiflich, wie *Preger* die Abschnitte 35—41 als diesen dritten Teil ansehen konnte, da sie ganz offensichtlich zum zweiten Teil, in dem über das Verhör gehandelt wird, zu rechnen sind. Ein gelegentlicher Hinweis auf die forma apostolicae commissionis und eine constitutio Innozenz IV ist doch in keiner Weise eine Mitteilung der päpstlichen und kaiserlichen Gesetze gegen die Irrlehrer. Wenn aber der Traktat unvollständig ist, so verliert das Explicit und sein Zeugnis bedeutend an Wert. Zu beachten ist, daß beide Hss. einen recht nahe verwandten Text aufweisen. Sie gehen gewöhnlich gegen *Martène* zusammen auch in den Fällen, wo *Martène* offenbar den bessern Text überliefert. Wenn also *David* eine falsche Bezeichnung sein sollte, so braucht man nicht viele Glieder zurückzugehen.

Aber wie konnte man gerade auf *David* verfallen? Ich finde die Erklärung in einem Umstand, den *Preger* gerade für die Echtheit der Unterschrift ins Feld führt. In der nicht allzuweit zurückliegenden gemeinsamen Vorlage von M und S war der anonyme „Tractatus de inquisicione hereticorum" mit der „Summa de reformatione spiritus [Formula novitiorum] fratris *David* de ordine minorum" verbunden. Wir hätten es einfach mit der Übertragung eines vorhergehenden Verfassernamens auf einen anonymen Traktat zu tun, wofür sich in der mittelalterlichen Literatur immer wieder neue Beispiele finden. Was endlich die innern Gründe angeht, die *Preger* für *David* geltend macht, so sind dieselben m. E. sehr schwach. Wie bereits S. 611 bemerkt wurde, handelt es sich nur um sachliche Anklänge. Diese aber sind völlig durch die Zeit, den gemeinsamen Ideenkreis, die Anlehnung an die Schrift erklärt. Daß z. B. der Glaube das Fundament, das Schauen der Gottheit das Ziel des christlichen Lebens ist, kann man bei den Theologen und Aszeten der Zeit immer wieder lesen. Vorliebe für Einteilungen und Unterteile ist Gemeingut des ganzen scholastischen Zeitalters. Der Vergleich des Vorgehens Satans, der die Menschen zu betören sucht, mit dem der Irrlehrer und Verführer mit den Wölfen in Schafsfellen

kehrt in der aszetischen Literatur immer wieder und beweist deshalb gar nichts. Der häufige Gebrauch des nachgestellten Partizips ist ebensowenig eine Seltenheit.

Das bisherige Ergebnis der Untersuchung dürfte demnach wohl folgendes sein: Die Autorschaft *Davids* ist keineswegs mit jener Sicherheit bewiesen; daß sie die für einen Ursprung aus Dominikanerkreisen ins Feld geführten Gründe zu entkräften vermöchte. Alles deutet darauf hin, daß der Traktat in der heutigen, gekürzten Form zuerst anonym vorhanden war.

Welche Gründe sprechen nun für die Autorschaft *Alberts?* Auf der einen Seite wissen wir aus dem Zeugnis der Regensburger Hs., daß *Albert* der Große einen „Liber de inquisicione hereticorum“ verfaßt hat, auf der andern ist ein „Tractatus de inquisitione hereticorum“ nach der Mitte des 13. Jahrh. wahrscheinlich von einem süddeutschen Dominikaner geschrieben; von einer andern Schrift des gleichen Namens ist durchaus nichts bekannt. Da spricht doch alles dafür, daß *Albert* der Verfasser des vorliegenden Traktats ist.

Den inneren Gründen für die Autorschaft *Alberts* möchte ich kein entscheidendes Gewicht beilegen. Immerhin sprechen einige Momente zu seinen Gunsten. Der einfache durchsichtige Stil, die Vorliebe für Einteilungen und Aufzählungen paßt durchaus zur Schreibweise Alberts. Die mehrmalige Erwähnung des „summum bonum“ in den einleitenden Sätzen erinnert unwillkürlich an die Abhandlung „De summo bono“. In den Gleichnissen zeigt sich eine gewisse Vorliebe für die Tierwelt, welche an den Naturforscher *Albert* denken läßt. Die Häretiker sind dem Verfasser nicht nur serpentes, sondern „latenter in angulis serpentes . . . venenum erroris simplicibus infundentes“[1]. Die Pauperes de Lugduno werden mit dem Affen verglichen, der alles nachmacht, was er die Menschen tun sieht[2], mit den Schuppen des Leviathan, die sich bei den Krümmungen zusammendrücken[3]. Frühere Anhänger der Sekte sind besonders geeignet zur Aufspürung anderer Mitglieder. „Dicitur enim quod lupus domesticus postea fiat utilior pro venacione aliorum luporum quam canis“[4]. Durch schlaues Vorangehen sind die Häretiker zu überführen. „Vulpes enim astute sunt simili astucia capiendi[5]. Es ist die Rede von den „calles vulpium“, den „vulpinae versutiae“[6]. Der Inquisitor, welcher sich durch die Ausflüchte der Angeklagten ermüden läßt, ist gleich dem „venator, [qui] diu insequens feram tandem lassus relinquit eam[7]. Einen Häretiker, der sich scheinbar bekehrt,

---

1) n. 2,204. 2) n. 11,211. 3) n. 20,216. 4) n. 32,223. 5) n. 34,224. 6) n. 42,228. 7) n. 43,232.

zu entlassen wäre geradeso, wie wenn man einen Wolf, der in der Grube gefangen sich demütig beugt, aus Mitleid und in der Hoffnung auf zukünftige Besserung entkommen ließe[1]). Besonders eine Bemerkung erinnert stark an *Albert*, den magister theologiae. Der Verfasser rechnet sich offenbar zu den „litterati" [2]). Dennoch erklärt er, bei dem Verfahren gegen die modernen Häretiker könnten die litterati mit all ihrer Wissenschaft und Schriftkenntnis nur wenig erreichen, denn die Gegner disputierten nicht offen, sondern suchten ihre Lehren auf jede mögliche Weise zu verheimlichen. Er berichtet dann aus der eigenen Erfahrung, wie eine ganz gewöhnliche Frau die Kommission, die aus gelehrten und auserlesenen Männern bestand, einmal so sehr getäuscht habe, daß sie schon entlassen werden sollte. Erst im letzten Augenblick sei durch einen Zufall die Schuld aufgedeckt worden. Die Erzählung schließt mit der Bemerkung, eine solche einfache Person, welche die Schliche der Häretiker kenne, würde dieselben leichter überführen als ein angesehener Theologe, der lange zu Paris als Lehrer gewirkt habe[3]). Es sieht fast aus, als habe der Verfasser selbst Lehrgeld zahlen müssen und als sei er dadurch zur Einsicht gekommen, daß hier die Wissenschaft allein nicht ausreiche. Sollte deshalb die Erwähnung des Pariser Lehrers nicht eine Anspielung auf die eigene Person enthalten, zumal da zu jener Zeit die Pariser Doktoren in Deutschland durchaus nichts Alltägliches waren?

Sprechen so neben den äußeren Momenten auch manche innere Gründe für *Albert* als Verfasser, so dürfen wir uns doch die entgegenstehenden Schwierigkeiten nicht verheimlichen. Bisher habe ich ein fundamentales Bedenken nicht erwähnt, das unsere ganze Annahme zu stürzen droht. Die Regensburger Hs. redet von einem liber de inquisicione hereticorum, in welchem die Irrlehre der Manichäer behandelt wird. Der veröffentlichte Traktat ist aber gegen die Waldenser gerichtet. Man könnte entgegnen: im Mittelalter wurden Waldenser und Katharer oft nicht genau geschieden; so konnte es auch dem Regensburger Dominikaner geschehen, daß er die Waldenser *Alberts* mit den Katharern (Manichäern) verwechselte. — Der Einwand, dies sei nicht möglich, da der Verfasser den Manichäern die Lehre vom getrennten Prinzip des Guten und des Bösen zuschreibe, hievon

---

[1]) n. 44,224.

[2]) n. 43,232 f. sagt er ausdrücklich, literati viri sic a rudibus et vilibus illuduntur, quia credunt eos ipsas fidei raciones ita in promptu et lucidas habere, quod nullus in hiis valeat nobis obviare, quin statim sciamus eum vincere.

[3]) n. 42,228.

aber im Traktat keine Rede sei, wiegt nicht gerade schwer; denn es wird an der früher erwähnten Stelle nicht gesagt, daß man diese Lehre aus dem Buche *Alberts* entnehmen könne, sondern nur, daß die Manichäer außerdem viele abergläubische und falsche Behauptungen aufstellten, wie aus der Schrift *Alberts* hervorgehe. Daß aber eine solche Verwechslung zweier verschiedener Irrlehren durchaus möglich war, sehen wir im Traktat selber. Der Verfasser rechnet die Ortlieber zu den Waldensern [1]) und doch sind sie, wie *A. Hauck* [2]) gegen *K. Müller* [3]) überzeugend nachweist, den Katharern beizuzählen. Wie unklar die Vorstellungen selbst in den höchsten Kreisen waren, sehen wir z. B. aus dem Dekretale „Excommunicamus et anathematizamus" Gregors IX [4]). Hier werden die verschiedensten Häresien ohne alle Ordnung in buntem Durcheinander genannt. Ähnlich ist es in den Erlassen Friedrichs II gegen die Häretiker [5]). Auch in unserem Traktat wurden die „Pover Leun" und „Waldenser" als verschiedene Sekten behandelt [6]). Der Passauer Anonymus stellt „Pauperes de Lugduno, Runcarii, Ortliebarii, Cathari, Manichaei" nebeneinander [7]). In einer Notiz auf f. 1r des Clm 2631 (Anfang des 14. Jahrh.) werden „Waldenses, Rungarii, Orthlibarii et Manichei" nebeneinander erwähnt [8]). Tatsächlich standen die Waldenser, die ursprünglich ganz andere Ziele verfolgten, bald stark unter dem Einfluß der Katharer [9]).

Gleichwohl halte ich diese Lösung der Schwierigkeit für zu gewagt, als daß man darauf bauen könnte. Es öffnet sich aber ein zweiter Ausweg, der viel eher gangbar sein dürfte. *W. Preger* [10])

---

[1]) n. 20,276.

[2]) Kirchengesch. Deutschlands 4[3—4] (Leipzig 1913) 907 f.

[3]) Die Waldenser 130—132.

[4]) Corpus Juris Canonici c. 15 X 5,7 ed. *Richter-Friedberg* 2[2] (Lipsiae 1881) 789.

[5]) Vgl. besonders die Constitutio contra Haeretios vom 22. Februar 1232 (MGh Leges IV 2 n. 157) und die Constitutio contra Haereticos vom 14. Mai 1238 a. a. O. n. 211.

[6]) n. 20,216.

[7]) Clm 2714 f. 55r—64r.

[8]) Irrtümlicherweise hält der Katalog der lat. Hss. das kaum noch leserliche Stück für einen sermo de quatuor sectis hereticorum. Die sermones beginnen erst f. 1v mit einer Adventspredigt.

[9]) Vgl. *K. Müller*, Die Waldenser 136—138.

[10]) Gesch. der deutschen Mystik im Mittelalter 1 (Leipzig 1874) 207—216, 461—469.

entdeckte in der jüngeren Rezension des Passauer Anonymus[1]) eine Reihe von Sätzen über die Sekte vom freien Geist und aus dem Evangelium aeternum des *Joachim* von Fiore. Gestützt auf eine Bemerkung des Dominikaners *Johann Nider*[2]) vermutete er, der Verfasser dieser Compilatio „de novo spiritu" sei kein anderer als *Albert* der Große. Die Vermutung wurde durch einen glücklichen Fund von *H. Haupt*[3]) zur Gewißheit erhoben. Dieser entdeckte in der Mainzer Hs. I 331, die aus dem 13/14. Jahrhundert stammt, die gleichen Sätze über die Irrlehre vom freien Geist. Hier aber tragen sie die Überschrift: „Hec est determinacio magistri *Alberti* quondam Ratisponensis episcopi ordinis fratrum predicatorum super articulis invente heresis in Recia dyocesis Augustensis". *Haupt* weist S. 556 nach, daß unter Recia das Ries bei Nördlingen zu verstehen ist, das zur Diözese Augsburg gehört. Es sei hier bemerkt, daß diese Stelle eine neue Bestätigung für die Behauptung des Regensburger Dominikaners bietet, *Albert* sei an einigen Orten Schwabens Inquisitor gewesen. Diese Sätze enthalten neben andern Irrlehren auch manichäische.

Wenigstens dreizehnmal wird eine Lehre als Manichei heresis gebrandmarkt. — Wenn daher sie gemeint sind, verstehen wir auch besser die Bemerkung „non solum supersticiosa, sed falsa et impossibilia ponunt". Während im Tractatus de inquisicione von den Waldensern selbst kaum etwas Abergläubisches erzählt wird, treffen wir hier genug davon. Auch die impossibilia im strengen Sinne des Wortes kommen vor. Gleich im 6. Satz, dessen Irrtum ausdrücklich den Manichäern[4]) zugeschrieben wird, heißt es: „Preterea sermo sibi repugnat. Facere enim mortalis peccati actum peccare [est] et sic contingeret hominem peccare sine peccato". Die Annahme liegt also recht nahe, daß der Verfasser des Sentenzenkommentars an diese oder eine ähnliche Auswahl von Sätzen gedacht hat.

---

[1]) Die ältere Rezension liegt vor in Clm 2714 (Anfang des 14. Jahrh.), die jüngere vor allem in Clm 311 (14. Jh.), Clm 9558 (a. 1499) und den verschiedenen Auszügen. Über letztere vgl, *K. Müller*, Die Waldenser 152 f.

[2]) Formicarius l. 3. c. 5 ed. *Colvener*, Duaci 1602, 215.

[3]) Beiträge zur Geschichte der Sekten vom freien Geiste und des Beghardentums: Zeitschrift für Kirchengesch. 7 (1885) 503—576.

[4]) *Preger* las in Clm 311 f. 91_{va} presumpcio Machumeti, vermutete aber schon die Verwechslung mit Manichei. *Haupt* liest denn auch in der Mainzer Hs. (a. a. O. 557) presumpcie est Manichei, ut dicit Eustathius episcopuis.

Wie kann er dann aber von einem „liber" de inquisicione hereticorum reden? Der Gedanke drängt sich auf, daß die Sätze einen Anhang zu dem Traktat bildeten. Wir haben bereits oben S. 618 bemerkt, daß der Traktat in der uns heute vorliegenden Form unvollendet ist. Es war ganz natürlich, daß an die verschiedenen Statuten und Verurteilungen der Häretiker, welche den dritten Teil der Schrift bildeten, auch eine solche Determinatio sich anschloß. Diese Annahme ist keineswegs willkürlich. Das ergibt sich aus der bereits erwähnten Notiz *Johann Niders*[1]). Nachdem derselbe erzählt, wie in Teilen Schwabens die Sekte vom freien Geiste ihr Unwesen treibe, und er eine Anzahl der aufgestellten Sätze genannt hat, fährt er fort: „Repperi in libro manuali, quem pro sua persona per totum dominus *Albertus* manu scripsit propria, se eadem annotasse, videlicet quod suo tempore in Colonia fuit eadem haeresis, unde puncta supradicta ac articulos plures quam hic notaverim manu propria praefatus conscripsit dominus, quos praetermisi, quia revera tam sunt blasphemi et subvertentes omnem republicam et statum ecclesiae totius, ut calamo eos manifestare erubesco". Die Sätze stammen also aus einem Buch, in dem *Albert* sich Aufzeichnungen gemacht hat. Zugleich hören wir von neuem die Tatsache, daß die Lehre auch in Cöln auftrat. Was wird sonst in dem Buch gestanden haben? Doch wohl etwas, das ebenfalls mit Häresien zu tun hatte. So liegt es sehr nahe, an den Traktat zu denken, der ja für den eigenen Gebrauch *Alberts* von Bedeutung war, da er die Praxis und die Statuten der Inquisition enthielt.

Einen solchen Traktat gab es endlich auch tatsächlich in der Bibliothek der Regensburger Dominikaner. In Clm 14397 sind uns eine Reihe von Katalogen aus Regensburger Klöstern erhalten. Diese Kataloge stammen aus dem Jahre 1347. Bei der Bibliothek der Dominikaner heißt es: In X^mo^ [pulpito] invenies: Errores hereticorum de Lugduno et ordinem Romanorum. [Vgl. *M. Manitius*, Ungedruckte Bibliothekskataloge: Zentralblatt für Bibliothekswesen 29 (1903) 93]. Von einer eigenen Abhandlung über die Irrlehre der Manichäer ist keine Rede. Da liegt es wiederum sehr nahe, in diesen „Errores hereticorum de Lugduno" den „liber de inquisicione hereticorum" zu erblicken, welcher dem Verfasser der Notiz vorlag und der in seinem Anhang die Sätze über die Irrlehre vom freien Geist enthielt.

Müssen wir nun in diesem letzten Punkte auf völlig gesicherte Ergebnisse verzichten, so bleibt doch die wichtige Tatsache be-

[1]) Formicarius l. 3 c. 5 ed. *Colvener* 214 f.

stehen, daß *Albert* neben den Sätzen über die Lehre vom freien Geist auch einen Traktatus de inquisicione hereticorum verfaßt hat und selbst Inquisitor in Schwaben war. Ferner dürfte die bisher allgemein angenommene Urheberschaft des Minoriten *David* von Augsburg einen sehr geringen Grad von Wahrscheinlichkeit besitzen. Daß *Albert* die Abhandlung geschrieben hat, ist nicht allein möglich, sondern positiv wahrscheinlich, wenn auch nicht völlig gesichert.

Unter diesen Voraussetzungen streifen wir noch die Frage nach der Entstehungszeit. Als frühester Zeitpunkt ist Ende 1256 oder Anfang 1257 gegeben, denn der Verfasser kennt die Commissio Alexandri IV, die am 9. November 1256 zu Anagni erlassen wurde. Anderseits deutet gar nichts darauf hin, daß *Albert* bereits die bischöfliche Weihe empfangen hat. Am nächsten dürfte folgende Annahme liegen: *Albert* war im Jahre 1257 Inquisitor und verfaßte im gleichen Jahre oder kurz darauf den Traktat. Denn einmal lebte in jener Zeit die Verfolgung der Irrlehrer mächtig auf. 1256 wurden zu Anagni Exzerpte aus dem Evangelium aeternum des Joachim von Fiore und dem Introductorius des *Gerhard* von Borgo S. Donnino verurteilt[1]). Alexander IV erließ eine Reihe von Schreiben, welche sich mit der Inquisition befaßten[2]), Weiterhin war es allgemeiner Brauch, nur hervorragende Mitglieder des Welt- und Ordensklerus zu Inquisitoren zu bestellen. *Albert* war aber seit 1254 Provinzialprior der deutschen Dominikaner[3]). Durch seinen Aufenthalt in Anagni, seine Disputationen gegen *Wilhelm* von St. Amour und gegen den Averroismus, durch seine Erklärung des Johannesevangeliums und der paulinischen Briefe hatte er seinen Ruf an der Kurie begründet[4]). So ist es kein Wunder, wenn schon damals die Wahl gerade auf ihn fiel. Bei *Albert* ist auch eine Tatsache leicht erklärlich, die für diese Zeit bei andern Schwierigkeiten erwecken könnte, die Kenntnis der Commissio Alexandri IV vom 9. November 1256.

---

[1]) *H. Denifle*, Das Evangelium aeternum und die Commission zu Anagni: Archiv f. Lit.- u. Kirchengesch. des Mittelalters 1 (1885) 70—88.

[2]) Vgl. in dem von *Franz Peña* herausgegebenen Anhang zum Directorium inquisitorum des *Nicolaus Eymericus* die Litterae apostolicae Sedis S. 19—22.

[3]) *P. de Loë*, De vita et scriptis B. Alberti Magni: Analecta Bollandiana 20 (1901) 283.

[4]) A. a. O. 284. Vgl. *Thomas Cantimpratanus*, Bonum universale de apibus l. 2 c. 10 u. 14 ed. *Colvener* Duaci 1627, 176.

Albert weilte im Oktober und höchst wahrscheinlich auch im November am päpstlichen Hof. Anderseits bietet diese Annahme, daß er 1257 Inquisitor wurde, vielleicht die Lösung einer bisher unaufgeklärten Frage. Im Juni 1257 wurde *Albert* auf dem Generalkapitel von seinem Amte als Provinzialprior entbunden [1]). Trotzdem führte er nach dem gut unterrichteten *Johannes Meyer*, der die Akten der Kapitel kannte, noch auf dem Provinzialkapitel in Augsburg 1257, das nach dem Generalkapitel stattfand, den Vorsitz [2]). Erst 1258 in Wien wird ein neuer Provinzial gewählt [3]). Sollte nicht vielleicht das vom Papst übertragene Amt ein Grund für die Verlängerung des Provinzialates gewesen sein? Der Aufenthalt in Augsburg 1257 paßt gleichfalls sehr gut zu der Inquisition in Schwaben, während die folgenden Jahre durch den Lektorat zu Cöln ausgeschlossen sein dürften. Es braucht indessen kaum gesagt zu werden, daß all die angeführten Momente keine Sicherheiten bieten. Für eine begründete Vermutung dagegen könnten sie wohl genügen.

Zum Schluß muß ein Punkt wenigstens berührt werden. Ist der Traktat für *Alberts* Charakter belastend? Während *Pfeiffer* [4]) in dieser Frage sehr zurückhaltend ist, erheben *W. Preger* [5]) und *E. Lempp* [6]) schwere Vorwürfe gegen *David* von Augsburg, den von ihnen vermuteten Verfasser. Grausamkeit, Lug und Trug werden ihm vorgehalten. Auf diese Anschuldigungen hat bereits *D. Stöckerl* [7]) in seinem trefflichen Buche geantwortet. Ich kann mich deshalb auf einige Andeutungen beschränken. Gewiß ist die mittelalterliche Inquisition und ihre Methoden unserem heutigen Denken und Fühlen etwas durchaus Fremdes und Unsympathisches. Aber die Personen und Einrichtungen nach unsern heutigen Anschauungen beurteilen und richten, heißt gegen ein Grundgesetz historischen Denkens verstoßen, wonach

---

1) *P. de Loë* 285.

2) Cod. 939 des B. Nationalmuseums in München f. 96v. Anno domini M°CCLVII idem pater [Albertus] celebravit capitulum in Augusta.

3) *P. de Loë*, Statistisches über die Ordensprovinz Teutonia (Leipzig 1907) 31.

4) Abh. d. k. Bayr. Ak. d. Wiss. Hist. Abt. 14 (1878) 202.

5) Zeitschr f. Kirchengesch. 19 (1899) 38 f.

6) *M. Haupt*, Zeitschr. f. deutsches Altertum 9 (1853) 65. *Pfeiffer* schreibt dort: „Übrigens zeichnet sich Davids Traktat, ganz im Einklang mit seinem Charakter, wie wir ihn aus den übrigen Schriften kennen, bei aller Entschiedenheit dennoch durch Kritik und Milde aus".

7) Bruder *David* von Augsburg 41—61.

die geschichtliche Persönlichkeit und Einrichtung nach den Auffassungen der Zeit zu werten ist. Damals war ein solches, gewiß hartes und grausames Gerichtsverfahren allgemein üblich. *Albert* geht zudem mit hohem Verantwortlichkeitsgefühl an seine Aufgabe heran. Er ist von der Furcht beseelt, doch ja keinen Unschuldigen zu verurteilen; auf der andern Seite warnt er vor falschem Mitleid, das wirklich Schuldige ungestraft entläßt, weil infolge solcher Schwäche das Gift sich immer weiter ausbreite[1]). Fernerhin wirft man ihm das Spitzeltum vor. Er empfiehlt nämlich, da alles andere sich als unwirksam erwiesen habe, daß man zuverlässige Leute in die Versammlungen schicke, um die Irrlehrer auszukundschaften[2]). Zur Entschuldigung ist aber anzuführen, daß nichts so sehr in den Quellen betont wird als die Verschlagenheit der Waldenser. Ausdrücklich weist zudem *Albert* darauf hin, dies Auskundschaften habe „sine mendacio“ zu geschehen [3]).

Aber schlägt er selbst nicht zur Erpressung eines Geständnisses Lug und Trug vor? Es handelt sich um folgende Tatsache. Wenn jemand, bei dem Anzeichen von Ketzerei vorlägen, nicht gestehen wolle, so solle man ihn durch Furcht zum Geständnis bringen. „Incuciatur ei timor, quod testes contra ipsum habeantur, et si per testes convictus fuerit, nulla fiat ei misericordia, quin morti tradatur“[4]). Der Satz kann an und für sich bedeuten: Man lügt dem Angeklagten vor, es seien Zeugen gegen ihn vorhanden. Er kann aber ebensogut besagen: „Es können sich Zeugen finden und dann ist es um dich geschehen. Bekenne also lieber jetzt gleich“. Die letzte Deutung scheint die einzig richtige. Denn unmittelbar vorher hat *Albert* betont, das Auskundschaften habe ohne Lüge zu erfolgen. Bald darauf kehrt derselbe Gedanke wie oben wieder. Man soll bei Abhaltung der Inquisition die Leute sammeln und sie ermahnen, freiwillig zu kommen und dem Inquisitor ein Geständnis abzulegen. So könnten sie Lossprechung erlangen. „Alioquin si postea deprehensi convincantur forte, aliis eos prodentibus, contra eos durius procedatur et tunc non inveniant viam penitencie ita ut nunc patentem“[5]). Hier ist der Gedanke ganz klar und in völlig unverfänglichem Sinne ausgesprochen.

[1]) n. 43,232 „timor angit ex una parte consciencie et infamie, si condempnat innocentes; ex altera parte nocumentum fidei, si evadunt vulpes astute vineam domini demolientes, que ex hoc roborantur et multiplicantur et callidiores efficiuntur“.

[2]) n. 32,222. [3]) A. a. O. [4]) n. 33,223.

[5]) n. 41,226.

Da habe ich das Recht und die Pflicht, die minderklare Stelle nach dieser durchsichtigen zu erklären.

Das Ergebnis scheint mir Folgendes: Albert zeigt sich im Traktat als einen Mann, der in den Anschauungen seiner Zeit fest wurzelt und erfüllt ist von glühendem Eifer für die Reinerhaltung des Glaubens, einem Eifer, der sich im Notfall auch harter Maßregeln bedient, der sich aber nicht fortreißen läßt zur Anwendung sittlich verwerflicher Mittel.

Mehr und mehr tritt infolge der Einzelforschung, welche sich in den letzten Jahrzehnten mit *Albert* beschäftigt hat, die Gestalt des größten deutschen Scholastikers in die helle Beleuchtung des Tages. *Albert* der Große ist nicht allein der stille Gelehrte und sinnige Naturbeobachter, der gefeierte Lehrer zu Cöln und Paris, er ist ein Mann, der mitten im öffentlichen Leben stand und mehr als einmal mit kräftiger Hand in die Geschichte der deutschen Kirche und des deutschen Reiches eingegriffen hat.

München. Franz Pelster S. J.

Das Zeugnis des Polykrates für die Apostelgräber in Rom. Zwei Forscher haben sich zu gleicher Zeit mit dem von *Eusebius* (Kircheng. 5,24) mitgeteilten Fragment des *Polykrates*briefes beschäftigt, insbesondere mit der Frage, ob die ersten uns erhaltenen Sätze dieses Schreibens einen Hinweis auf die Apostelgräber in Rom enthalten: ἡμεῖς οὖν ἀρᾳδιούργητον ἄγομεν τὴν ἡμέραν, μήτε προςτιθέντες μήτε ἀφαιρούμενοι. καὶ γὰρ κατὰ τὴν 'Ασίαν μεγάλα στοιχεῖα κεκοίμηται· ἅτινα ἀναστήσεται . . .[1])

Hugo Koch erhebt in der Zeitschrift f. neut. Wissenschaft (19 [1919/20] 174—179) „Petrus und Paulus im zweiten Osterfeststreit?“ erneut Einspruch gegen die Auffassung, daß „der Hinweis des Bischofs Polykrates von Ephesus auf die in Asien ruhenden ‚großen Lichter‘ in seinem Schreiben an Bischof Viktor von Rom durch eine Berufung Viktors auf Petrus und Paulus und ihre Gräber in Rom veranlaßt gewesen sei“ (174). Er führt damit einen Gedanken weiter aus, den er schon im letzten Jahrgang der Zeitschr. f. wiss. Theol. (55 [1913] 310 f) dargelegt hatte.

Carl Schmidt berührt dieselbe Frage in größerem Zusammenhang. Er fügt seiner Ausgabe der „Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung“ (Texte u. Untersuch. 43. Lpz.

[1]) Fast alle in Betracht kommenden Texte finden sich zu bequemem Gebrauch zusammengestellt bei *Kirch*, Enchiridion fontium historiae ecclesiasticae antiquae. Freiburg 1914.[2 3] Zitiert unter *K.* mit beigefügter Randnummer.

1919) als Exkurs III einen bedeutsamen Aufsatz bei über „Die Passahfeier in der kleinasiatischen Kirche" (577—725), deren Fragen durch die „Epistola apostolorum" eine willkommene Klärung erhalten. In diesem Exkurs behandelt er eingangs auch das Zeugnis des *Polykrates* und setzt sich mit der von *Koch* in der ZwTh aufgestellten Ansicht auseinander (580—582). Sein Ergebnis ist eine teilweise Anerkennung der These *Kochs*; die früher fast allgemeine Auffassung, daß der Brief des Polykrates einen Hinweis auf römische Apostelgräber enthalte, läßt sich nicht „mit Bestimmtheit" behaupten. Die weiter gehenden Ausführungen *Kochs* aber lehnt er ab.

Uns sollen im vorliegenden vor allem die Gründe beschäftigen, die nach *Koch* dartun, daß der Brief des *Polykrates* keinen Hinweis auf die römischen Apostelgräber enthalten hat und enthalten haben kann. Nur gelegentlich sei auf die Ausführungen *Schmidts* verwiesen. Da die kurzen Andeutungen *Kochs* in ZwTh durch den neuen Artikel in der ZnW überholt sind, genügt es, diesen letzteren zu berücksichtigen. —

Der Brief des *Polykrates* ist von *Eusebius* als Beitrag zur Geschichte des Osterfeststreites aufgenommen worden. Die Kirchen Asiens feierten ihr Passahfest mit den Juden am 14. Nisan; die andern Kirchen dagegen, und vor allem die Kirche Roms, begingen Sonntag nach dem 14. Nisan das Gedächtnis der Auferstehung des Herrn. Victor (189—199) forderte alle Kirchen auf, sich zu der brennend gewordenen Frage zu äußern. Nach Eusebius fanden Synoden statt, deren Berichte nahezu einstimmig die Auffassung vertraten, daß nach apostolischer Überlieferung der Sonntag nach dem 14. Nisan zu feiern sei (K. G. 5, 23,1; 25). Nur die Kirchen Asiens, deren Bischöfe unter Polykrates von Ephesus getagt hatten, bekannten sich als Quartodezimaner. Ihren Bericht, eben den uns vorliegenden Brief des *Polykrates*, hat Eusebius teilweise seinem Werke einverleibt. Nach diesem führten auch die Kirchen Asiens ihre abweichende Praxis auf apostolische und andere gewichtige Autoritäten zurück, Bischöfe, Martyrer und Geistbegabte. Es werden aufgezählt zwei Apostel: an erster Stelle Philippus mit seinen Töchtern (vgl. K. G. 5, 17,3 f), dann Johannes, ferner fünf Bischöfe namentlich, sodann Polykrates selbst mit sieben Verwandten und den bei ihm versammelten Bischöfen.

In Frage stehen die beiden Worte καί γάρ. Bedeuten sie „denn" oder „denn auch"?

Die Lesart καὶ γάρ καί ist nicht begründet, wie *Koch* (175) mit Recht betont. Wie ist also καὶ γάρ zu übersetzen? Vergleichsmaterial aus *Polykrates* fehlt; wir besitzen nur dies einzige Bruch-

stück seines Schreiben. Aus den gleichzeitigen Schriftstellern lassen sich zwar Parallelen beibringen (*Koch* 175/6), aber sie entscheiden die Frage nicht, da einige von ihnen καὶ γάρ gebrauchen im Sinn von „etenim", andere gleich „nam et".

Was hat *Polykrates* gemeint? Wollte er sagen: „Denn auch in Asien liegen große Lichter begraben" oder aber: „Liegen doch in Asien ..."? Da der Wortlaut keine Entscheidung gibt, sind wir auf äußere oder innere Kriterien angewiesen.

Koch führt zunächst zwei Autoritäten an, *Hieronymus* und *Rufin*. Beide haben den Text übersetzt. *Hieronymus* (De vir. ill. 45. ed. *Richardson* T. U. 14,1 p. 29 f): „Nos igitur inviolabilem celebramus diem neque addentes aliquid neque diminuentes. Etenim in Asia elementa maxima dormierunt, ...". *Rufin* übersetzt dieselbe Stelle verschieden. K. G. 5, 24,1 sagt er: „Nos ergo, inquit, intemeratum paschae colimus diem, neque addentes neque auferentes aliquid. etenim magna quaedam luminaria apud Asiam dormierunt, summi et electi viri, ... in quibus est Filippus euangelista, ..." (ed. *Mommsen*, in Eusebius Werke II 1 S. 491). Vorher hatte er geschrieben (K. G. 3, 31,3): „quod magna lumina in Asiae partibus dormierunt, ... dico autem de Filippo, inquit, qui fuit unus ex apostolis, ..." (a. a. O. 265).

Es ist somit richtig, daß beide καὶ γάρ mit etenim wiedergeben. Es wird auch richtig sein, daß beide den Hinweis auf die römischen Apostelgräber nicht herausgelesen haben. Zu verwundern ist das angesichts der mitgeteilten Übersetzungsproben nicht. *Rufin* hat es fertig gebracht, nicht nur formelle, sondern auch sachliche Veränderungen in den Text hineinzutragen. Wir können also füglich das Ansehen der beiden Zeugen auf sich beruhen lassen, zumal sie an Text nicht mehr vor sich hatten als wir, d. h. eben nur das von *Eusebius* mitgeteilte Bruchstück des Briefes. Die Frage, die uns hier beschäftigt, lag außerhalb ihres Interesses.

Etwas eingehendere Behandlung verlangt das Zeugnis des *Eusebius*. *Koch* entnimmt ihm ein argumentum ex silentio. Wenn der Brief des *Polykrates* und somit auch das Schreiben des *Victor*, auf das Polykrates antwortet, einen Hinweis auf die Apostelgräber Roms enthalten hätte, würde *Eusebius* diesen in seiner Kirchengeschichte 2, 25,5 ff, wo er die Zeugnisse für den Martertod und das Begräbnis der Apostelfürsten in Rom zusammenstellt, angeführt haben (176 f).

Aber man kann und wird gegen diese Gedankenfolge einwenden, daß *Eusebius* an dieser Stelle gar nicht beabsichtige, Tod und Grab der Apostel in Rom zu beweisen, und deshalb keineswegs alle Zeugnisse beibringt. Er legt die Worte des *Gaius* vor

(*K.* 138), weil sie die genaue, allen bekannte Lage der Gräber (τρόπαια) der beiden Apostel angeben, also den Ort. Dazu fügt er das Zeugnis des *Dionysius*, Bischofs von Korinth, das die Zeit näher bestimmt: die beiden Apostel seien κατὰ τὸν αὐτὸν καιρὸν gemartert worden (*K.* 60). Die Tatsache selbst, daß Petrus und Paulus in Rom gemartert und begraben sind, steht für Eusebius fest und bedarf keines Beleges.

Diese Auffassung wird bestätigt aus K. G. 3, 31, wo *Eusebius* über die Gräber der beiden Apostel Philipp und Johannes berichtet. Seine Einleitungsworte fassen kurz zusammen, was früher über die beiden Apostel Petrus und Paulus berichtet worden ist, nach 2 (bezw. 3) Gesichtspunkten: Zeit (Art und Weise) und Ort des Grabes. Da er über die Zeit des Heimganges des hl. Johannes schon berichtet habe, will er jetzt den Ort (τὸ τοῦ σκηνώματος αὐτοῦ χωρίον) angeben. Gewährsmann ist ihm *Polykrates* in eben jenem Briefe, der zur Erörterung steht. Aber an dieser Stelle führt er nur die auf die Apostelgräber bezüglichen Worte des *Polykrates* an[1]).

Mit dem Briefe des *Irenaeus* an *Victor* (bei *Eusebius* 5, 24, 12 ff, *K.* 98 ff) hat sich *Koch* schon in der ZwTh (298 ff) befaßt. Sein in polemischer Auseinandersetzung mit *Zahn*, *Bihlmeyer*, *Preuschen* gewonnenes Ergebnis formuliert er dahin: „Die römische Kirche kannte bis auf Soter kein ‚Pascha', weder ein Osterfasten noch ein Osterfest" (304). Es handelt sich vor allem um die Worte des Irenaeus: οὔτε αὐτὸ ἐτήρησαν οὔτε τοῖς μετ' αὐτῶν ἐπέτρεπον. „Mag man diese Worte wie immer deuten, soviel geht jedenfalls daraus hervor, daß unter Soter die Paschapraxis gewechselt hat, daß die römischen Bischöfe vor Soter... eine andere Praxis hatten als Soter selber und seine Nachfolger, daß also die Osterpraxis Victors erst mit Soter begonnen hat" (ZnW 177).

Eusebius berichtet im Zusammenhang über den Osterfeststreit: Da die Bischöfe Asiens mit Polykrates sich dem römischen Brauche nicht anpassen wollten, schloß Victor sie aus der Gemeinschaft aus (K. G. 5, 24,9). Die Maßregel erschien

---

[1]) Die Möglichkeit, daß *Eusebius* den in Frage stehenden Brief des Bischofs *Victor* gesehen habe (*Koch* 177), mag offen bleiben. Ein festes Urteil wird sich solange nicht fällen lassen, als nicht feststeht, ob ein oder zwei oder drei Schreiben von Rom aus an *Polykrates* ergangen sind und welches von ihnen *Eusebius* 5, 23,3 meint. Wahrscheinlicher erscheint es allerdings, daß *Eusebius* nicht das Berufungsschreiben *Victors*, sondern den Brief der römischen Synode vor Augen hatte.

indes vielen Bischöfen zu hart. In diesem Sinne richtete *Irenaeus* einen Brief an Victor, den uns *Eusebius* teilweise erhalten hat (K. G. 5, 24,12 ff; *K.* 98 ff). Die Verschiedenheit der Gewohnheiten berühre nicht die Einheit des Glaubens und der Gemeinschaft. So sei es auch früher gehalten, von den „Presbytern", die vor Soter die römische Kirche regierten. Hier folgen die oben erwähnten Worte. Nach dem Zusammenhang können sie sich nur auf den Brauch der Quartodecimaner beziehen, was immer der nähere Gegenstand des Streites gewesen sein mag. Die τήρησις ist die Feier des Passah am 14. Nisan; die „Observanten" sind die Bischöfe Asiens, wie jetzt Polykrates und seine Bischöfe, so früher Polykarp, der mit Anicet über dieselbe Frage verhandelte. Die μὴ τηροῦντες sind die römischen Bischöfe, Victor und seine Vorgänger (n. 15) und Soter samt dessen Vorgängern (n. 14), die alle dem Brauch Asiens ablehnend gegenüberstanden.

Schmidt hat neuerdings diese ältere Ansicht wieder eingehend begründet (587 ff). Er weist auch darauf hin, daß Irenaeus wohl kaum auf Seiten der römischen Kirche gegen seine Heimat gestanden hätte, wenn er, wie *Koch* voraussetzt, wußte, daß die römische Praxis erst 30 Jahre alt war, und dies umso weniger, da er sich sagen mußte, daß ein solcher Beweis den Gegnern ja die besten Waffen im Kampfe gegen die römische Kirche liefern mußte (592 f).

Alle Zeugen und Kirchen berufen sich nach *Eusebius* auf apostolische Überlieferung, nicht nur Polykrates, sondern auch die Bischöfe Palästinas (K. G. 5, 25) und ebenso die anderen, also auch die römische (5, 23,1). Dafür brauchten wir das positive Zeugnis des *Eusebius* nicht; denn das ergibt sich unmittelbar aus der Einstellung des zweiten Jahrhunderts, in dem die Apostolizität zusammen mit dem Consensus das einzig durchschlagende Argument ist.

Es fragt sich: Welche waren die Apostel, auf die sich Rom berufen hat? Mit Recht hat *Schmidt* gegen *Koch* hervorgehoben, daß damals die römische Bischofsliste, die bis auf Petrus zurückgeht, längst fertig war (581). *Hegesippus* hat sie gekannt (*Eus.* K. G. 4, 22,2 f; *K.* 70); *Irenaeus* hat sie benutzt in dem berühmten Zeugnis über die Unfehlbarkeit und den Lehrprimat der römischen Kirche (adv. haer. 3, 3,2; *K.* 125). Die „potentior principalitas" ist der Ursprung, genauer gesprochen die eigenartige Apostolizität der römischen Kirche, ihre Gründung durch Petrus und Paulus[1]).

---

[1]) Neuestens hat *Koch* in den Theol. Studien und Kritiken (93 [1921] 54—72) gegen *Esser* (Katholik 1917 I 289 ff; II 16 ff) mit

Somit hat *Koch* zwar Recht, wenn er meint, Victor könne nicht um 190 eine apostolische Tradition in Anspruch genommen haben für eine Einrichtung, die sein Vorgänger Soter etwa um 170 eingeführt habe. Aber die Voraussetzung, daß dies geschehen sei, ist nach dem Gesagten nicht möglich.

Es ist also mehr als wahrscheinlich, daß Victor in seinem Schreiben nach Asien die apostolische Überlieferung seiner Kirche betont hat. Ob er es in der Fassung tat, die sich auf die Gräber der Apostel berief, ist damit noch nicht ausgemacht.

Könnte nicht wenigstens in dieser Frage der Text des Polykratesbriefes weiterhelfen? *Koch* argumentiert folgendermaßen: Wenn das καὶ γάρ einer römischen Berufung auf Apostelgräber entspricht, dann muß schon im vorhergehenden Satze ein καὶ gestanden haben, etwa in dieser Form: Auch wir begehen den Tag nicht leichtfertig ... denn auch in Asien liegen ... — Der Schluß ist nicht zwingend, denn *Eusebius* hat uns den Anfang des Briefes nicht überliefert, wir kennen die vorhergehenden Sätze leider nicht. Aber sie müssen eine Antwort auf die Forderungen des römischen Bischofs und eine Darlegung des eigenen Standpunktes enthalten haben, die nähere Bestimmung des „Tages", der im ersten der uns erhaltenen Sätze erwähnt wird. Da scheint es allzu gewagt, ohne Kenntnis des Zusammenhanges feststellen zu wollen, daß die Worte ἡμεῖς οὖν einen Beweisgrund einleiten, „der den Kleinasiaten allein eigen ist und nicht schon von den Römern gebraucht worden war" (178).

Allerdings dürfen wir, eben weil uns der Zusammenhang unbekannt ist, auch nicht zuviel aus den Worten des *Polykrates* herauslesen. Es muß die Möglichkeit zugegeben werden, daß der

---

unzureichenden Gründen bestritten, daß *Irenaeus* der römischen Kirche einen Lehrprimat zuschreibe. Der Schwerpunkt der Ausführungen *Kochs* liegt in dem Nachweis, daß nach *Irenaeus* alle Kirchen unfehlbar seien. Dieser Beweis kann vor den klaren Worten des hl. *Irenaeus* nicht bestehen; adv. Haer. 3, 3,1 (*K.* 124); 3, 3; 4. 26,2 (ed. *Stieren*; nach *Harvey* 4, 40,2; *K.* 136); 26,3 (41,1); 26,4 (41,1). „Qui vero crediti quidem sunt a multis esse presbyteri ... sed contumeliis agunt reliquos et principalis consessionis tumore elati sunt ... redarguentur a Verbo ... Ab omnibus igitur talibus absistere oportet; adhaerere vero his, qui et apostolorum, sicut praediximus, doctrinam custodiunt et cum presbyterii ordine sermonem suum et conversationem sine offensa praestant ad confirmationem et correptionem reliquorum". — Ich möchte hier auf das reiche Material verweisen, das sich bei *Straub*, De Ecclesia Christi II 261—375 findet.

Hinweis auf die Apostelgräber Asiens keine Beziehung hat zu einem ähnlichen Beweisgrund Victors. Eine andere Erwägung mag in dieser Vorsicht bestärken. Was bedeutet das Wort κεκοίμηται? Hat es einen besonderen Klang oder eine Bedeutung über das Zeugnis der lebendigen Träger der apostolischen Überlieferung hinaus? Man wird die Frage verneinen müssen. Die Absicht des *Polykrates* geht dahin, den Traditionsbeweis für seine Praxis auf eine möglichst breite Grundlage zu stellen; darum werden alle einheimischen Zeugen aufgeführt. Das Grab aber soll dem Erweis dienen, daß diese Zeugen wirklich alle der Kirche von Asien gehören. Es ist also möglich, daß das Wort κεκοίμηται nur der den Asianern geläufige Ausdruck für die Tatsache ist, daß die Angeführten wirklich Zeugen der Kirche von Asien sind, nicht mehr. Dann verlangt er allerdings keine Rückbeziehung auf einen ähnlichen Gedanken Victors.

Die Möglichkeit sei gern zugegeben. Ist das auch wahrscheinlich? Wir haben ein Zeugnis, das etwa ein Jahrzehnt später in ausgesprochenem Gegensatze zu den Gräbern Asiens die römischen Apostelgräber erwähnt. *Gaius*, von Eusebius (K. G. 2. 25,6 *K.* 137) als ἀνὴρ ἐκκλησιαστικός bezeichnet, hat gegen Proklos, das Haupt der Montanisten, einen Dialog geschrieben, aus dem Eusebius einige Worte des Proklos herausgehoben hat (K. G. 3, 31,4) des Inhalts, daß in Hierapolis das Grab des Philippus und seiner Töchter sei. Diesen Apostel- und Pneumatikergräbern stellt Gaius die τρόπαια der Apostel gegenüber, die sich in Rom finden auf dem Vatikan und an der Straße nach Ostia. Dies Zeugnis stammt aus der Zeit Zephyrins (199—217), liegt also ein bis zwei Jahrzehnte nach dem Briefe des *Polykrates.*

Koch liest aus diesen Worten des Presbyters Gaius heraus, daß auch in diesem Falle „in der Berufung auf apostolische Größen die Kleinasiaten in der Vorderhand waren“ (179). „Dort im klassischen Lande des Herrscher- und Heroenkultus wurden auch die Gräber der christlichen ἥρωες κτίσται zuerst gefeiert und von ihnen geheimnisvolle Kräfte des Schutzes und Segens hergeleitet. Auf solche Gräber berief sich im Gefühle der Überlegenheit Polykrates von Ephesus gegenüber dem römischen Bischof Viktor, der seine Osterpraxis den Kleinasiaten aufdrängen wollte. Auch Rom mußte sich darum nach solchen sichtbaren Zeichen umsehen, wenn es seine Primatansprüche nach und nach durchsetzen sollte. In der Tat konnte bald darauf der ‚Kirchenmann‘ Caius einer abermaligen Berufung auf kleinasiatische Prophetengräber gegenüber auf die der Apostel Petrus und Paulus hinweisen, um wenigstens die Ebenbürtigkeit der römischen Kirche darzutun. Der Ausbau des

Sukzessionsgedankens verschaffte ihr dann Petrus als ersten Bischof mit der aus Mt 16,18 f hergeleiteten Stellung".

Die in diesen Worten ausgesprochene schwere Anklage ist in keiner Weise gerechtfertigt. *Koch* hat nicht bewiesen, daß Asien „in der Vorderhand" war; ferner möchte der Beweis für seine Auffassung der christlichen Verehrung der Gräber schwer fallen. Ihre Wurzeln liegen tiefer als in heidnischem Boden. Vor allem aber muß betont werden, daß die Frage des apostolischen Ursprunges der römischen Kirche und ihres Primates nichts zu tun hat mit der Berufung auf die Gräber der Apostel. Mag diese besondere Fassung des allgemein angewandten Traditionsbeweises in Asien aufgekommen sein oder in Rom oder sonstwo, das ändert nichts an der Tatsache, daß die römische Kirche ihren Ursprung herleitet von den Aposteln Petrus und Paulus. Die Überlieferung über den Martertod des Petrus in Rom geht bis in die apostolische Zeit zurück, weit über *Irenaeus* und *Dionysius* hinaus (179). Dafür haben wir literarische Zeugnisse vom *Clemens*brief an, dessen Beweiskraft *Adolf Bauer* (Wiener Studien 38 [1916] 270 ff) nicht erschüttert hat. Dazu kommen die liturgischen und archaeologischen Belege, wie sie *Lietzmann* (Petrus und Paulus in Rom. 1915) zusammengestellt hat. Für die Petrusdarstellungen im besonderen sind zu vergleichen die einschlägigen Arbeiten *Wittigs*, *Wilperts*, *Stygers* u. a.

So gehen *Kochs* Folgerungen, ähnlich wie diejenigen in ZwTh (S. 310 f), gegen die sich *Schmidt* (S. 381) wendet, auch zu weit hinaus über die von ihm beigebrachten Gründe. Die erste Frage lautet: Konnte sich *Victor* auf römische Apostelgräber berufen? Diese Frage muß angesichts der Zeugnisse bejaht werden. Die weitere Frage, ob er sich in seinem Schreiben, dessen Antwort uns im Briefe des *Polykrates* erhalten ist, in der Tat auf die Gräber von Petrus und Paulus berufen hat, wie bald nach ihm *Gaius*, und ob wir das aus den Worten καὶ γάρ schließen dürfen, kann zwar mit großer Wahrscheinlichkeit, aber nicht mit Sicherheit bejaht werden.

Valkenburg. Hermann Dieckmann S. J.

Mit Genehmigung des fb. Ordinariates von Brixen u. d. Ordensobern.

Register

zum Jahrgange 1921 (Band XLV)

Jeder von einem Mitarbeiter gelieferte und unterzeichnete Beitrag ist im Register unter dessen Namen als Abh(andlung) oder als (Literatur-)Übers(icht) oder als Rez(ension), als kürzere Anz(eige), Anal(ektenbeitrag) oder als Kl(eine) Mitt(eilung) bezeichnet. Autorennamen sind *kursiv* gedruckt. Die besprochenen Bücher sind sowohl unter dem Schlagworte des Inhaltes als unter dem Namen des Verfassers und des Rezensenten zu finden. Von mehreren Namen nach einem Buchtitel bezeichnen die ersten den (die) Verfasser, der letzte den Rezensenten.

Literarischer Anzeiger der „Zeitschrift für kath. Theologie“

Nr. 169 **1921.** Innsbruck, 15. Okt. 1921

Bei der Redaktion*) sind seit 20. Juni 1921 eingelaufen:

Archiv f. Religionspsychologie herausg. von Dr. *W. Stählin*. 2. u. 3. Bd. gr. 8° (IV u. 311 S.) Tübingen 1921, Mohr. M 90.—, geb. M 100.—.

Backer (de)—Sommervogel, Corrections et additions à la Bibliothèque de la Compagnie de Jésus. I. fasc. 1911, II. fasc. 1912, III. fasc. 1913, IV. fasc. 1914—1917. 4° (907 p.) Toulouse, Rue Montplaisir 9. E.-M.-Rivière.

Baldus, Alexander, Augustin Wibbelt, Sein Leben u. sein Werk. kl. 8° (140 S.) Leipzig 1921, Vier-Quellen-Verlag.

Becker, Dr. Alphons, Die Geschichte des Reichseisenbahngedankens. 8° (72 S.) (Staatsbürger-Bibliothek. Heft 98) M. Gladbach 1921, Volksverein. M 4.50.

Beringer, Franz S. J., Die Ablässe, ihr Wesen u. Gebrauch. 15. Aufl. bearbeitet von *Pet. Al. Steinen S. J.* I. Bd. 8° (XXI u. 623 S.) Paderborn 1921, Schöningh. M 60.—.

Berlière, D. Ursmer O. S. B., L'ordre monastique des origines au XIIe siècle. 2. édit. 8° (277 p.) (Collection „Pax“) Paris 1921, Lethielleux.

Bihlmeyer, Pius O. S. B. s. *Schott.*

Božitković, Georgius O. F. M., S. Bonaventurae doctrina de gratia et libero arbritrio. (Doktordissertation.) 8° (XLII u. 158 S.) „Egerland“ in Marienbad 1919, Selbstverlag.

Blätter, Christlich-pädagogische. Monatsschrift für Religionsunterricht u. Jugendseelsorge, herausg. vom Wiener Katechetenverein. Jährlich K 30.—.

Braunsberger, Otto, S. J., Petrus Canisius. 2. u. 3. Aufl. 8° (XII u. 334 S.) Freiburg 1921, Herder. M 20.—, geb. M 26.—.

Büttner, Dr. Wilhelm, M. J. Schmidt als Katechet. Ein Beitrag zur Geschichte der Katechese im Aufklärungszeitalter. 8° (VII u. 215 S.) Paderborn 1921, Schöningh. M 25.—.

Cardauns, Hermann, Adolf Gröber. (Führer des Volkes, Zeit- u. Lebensbilder. 30. Bd.) 8° (171 S.) M. Gladbach 1921, Volksverein. M 10.—

Casati, Giovanni, I libri letterari condannati dall' „Indice“ 8° (432 p.) Milano, Romolo Ghirlanda. L 15.—.

---

*) Da es der Redaktion nicht möglich ist, *alle* eingesendeten Schriften in den Rezensionen oder Anzeigen nach Wunsch zu berücksichtigen, so fügt sie jedem Quartalhefte ein Verzeichnis der eingelaufenen Werke bei, um sie zur Anzeige zu bringen, mag nun eine Besprechung derselben folgen oder nicht. *Eine Rücksendung der Einläufe findet in keinem Falle statt.*

Cathrein, Viktor S. J., Die dritte Internationale. (Flugschriften der „Stimmen der Zeit.“ 23. Heft.) 8° (30 S.) Freiburg 1921, Herder. M 2.40.

Cohauß, P. Otto S. J., Blätter aus dem Lebensbuche Sauls. (Betrachtungen über die hl. Schrift Bd. 2.) kl. 8° (282 S.) Leipzig 1921, Vier-Quellen-Verlag. M 22.—.

Dante, Alighieri, Scritti vari publicati in occasione del sesto centenario della morte di D. per cura della Rivisti di filosofia neoscolastica e della rivista scuola cattolica. 8° (VIII e 192 p.) Milano 1921, Società „Vita e pensiero“.

Dausch, Dr. Petrus, Christus in der modernen sozialen Bewegung. Rektoratsantrittsrede im Lyzeum Dillingen am 29./1. 1920. 8° (55 S.) Münster i. W. 1920, Aschendorff.

Debuchy, Paul S. J., Guide marial du chrétien militant. 12° (255 S.) Wetteren 1921, Jules de Meester.

Dederichs, Dr. W., Die Chemie im Haushalt. kl. 8° (238 S.) M. Gladbach 1921, Volksverein. M 4.—.

Diekamp, Dr. Franz, Kath, Dogmatik. II. Bd. 3.—5. Aufl. 8° (X u. 556 S.) Münster 1921, Aschendorff. M 34.—, geb. M 40.—.

Diessel, P. Gerhard C. SS. R., Die betrachtende Ordensfrau. Handbuch f. Barmherz. Schwestern. 5. u. 6. Aufl. Zwei Bände. 8° (XXX u. 976 S.) Freiburg 1921, Herder. M 41.—, geb. M 55.—.

Dimmler, E., Franz v. Assisi. Führer des Volkes, Zeit- u. Lebensbilder. 1. Bd. 3. Aufl. 8° (74 S.) M. Gladbach 1921, Volksverein. M 6.—.

— — Der Prediger (Ecclesiastes), übersetzt, eingeleitet und erklärt, kl. 8° (74 S.); ebenso Isaias. kl. 8° (318 S.) u. Die kleinen Propheten. kl. 8° (331 S.) M. Gladbach 1921, Volksverein. Jedes Bändchen geb. M 7.20.

Dudon, P. Paul S. J., Michel Molinos (1628—1696). 8° (XXI u. 313 S. Paris 1921, Beauchesne.

England, Frankreich, Deutschland u. Preußen. Prinzipielles zur europäischen Lage. 8° (40 S.) Ludwigsburg b. Stuttgart, Verlag „Friede u. Recht“.

Ernst, Dr, Johann, Die leibliche Himmelfahrt Mariä, historisch-dogmatisch nach ihrer Definierbarkeit beleuchtet. 8° (64 S.) Regensburg 1921, Manz. M 6.—.

Feder, Alfred S. J., Lehrbuch der historischen Methodik. gr. 8° (XII u. 307 S.) Regensburg 1921, Kösel & Pustet. M 20.—; geb. M 26.—.

Felder, Dr. Hilarin O. M. Cap., Jesus Christus. 2. Aufl. 2. Bd. Die Beweise Jesu. 8° (V u. 582 S.) Paderborn 1921, Schöningh. M 48.—.

— — Die Heiligkeit Jesu. 8° (111 S.) Paderborn 1921, Schöningh. M 9.—.

Franzelin, Bernard S. J., Quaestiones Selectae ex philos. schol. fund. 8° (IV u. 584 S.) Innsbruck 1921, Rauch. K 450.—.

Galtier, Paul, Saint-Augustin a-t-il confessé? 8° (51 p.) (Extrait de la Revue pratique d'apologétique. Avril-Juin 1921). Paris, Gabr. Beauchesne.

Göpfert, Dr. Franz. Moraltheologie 3. Bd. 8. Aufl. von Dr. *Karl Staab*. 8° (IX u. 545 S.) Paderborn 1921, Schöningh. M 45.—.

Grisar, Hartmann S. J. u. *Franz Heege S. J.*, Luther-Studien. 1. Luther zu Worms u. die jüngsten drei Jahrhundertfeste der Reformation. 8° (VI u. 89 S.); 2. Luthers Kampfbilder. I. Passional Christi u. Antichristi. 8° (XIII u. 68 S.) Freiburg 1921, Herder. Je M 14.—.

Guardini, Romano. Vom Geiste der Liturgie. 6. u. 7. Aufl. (Ecclesia Orans, herausg. von Abt *Ildefons Herwegen* I.) 12° (XX u. 100 S.) Freiburg 1921, Herder. M 6.—.

Haggeney, Karl S. J., Der Gottessohn. Priesterbetrachtungen im Anschluß an das Johannesevang. III: Die Abschiedsfeier im Abendmahlsaale. 1. u. 2. Aufl. 12° (VIII u. 346 S.) Freiburg 1921, Herder. M 20.—; geb. M 25.—.

— — Im Heerbann des Priesterkönigs. Betrachtungen im Anschluß an das Evang. des hl. Lukas. 7 Teile. 12° Freiburg, Herder. I. Teil: Der geborene König (Advents- u. Weihnachtszeit). 4. u. 5. Aufl. (XVI u. 352 S.); II. Teil: Der wahre Melchisedech (Fasten- u. Osterzeit). 4. u. 5. Aufl. (XII u. 368 S.) 1921. Je M 21.— ; geb. M 26.—.

Hallfell, Dr. Matthias, Uganda (Missionsbilder). gr. 8° (VIII u. 230 S.) Freiburg 1921, Herder. M 25,—; geb. M 32.—.

Heege, Franz S. J. s. *Grisar.*

Hetzenauer, Michael O. M. Cap., De recognitione principiorum criticae textus N. T. sec. Adolphum de Harnack. 8° (48 S.) Regensburg 1921, Pustet. M 2.50.

Jansen, Bernhard S. J., Die Erkenntnislehre Olivis. gr. 8° (XIII u. 125 S.) Berlin 1921, Ferd. Dümmler. M 35.—.

Jugendführung. Zeitschrift für Jünglingspädagogik u. Jugendpflege. Herausgeg. vom Verband der kath. Jugend- u. Jungmännervereine Deutschlands. Düsseldorf. 12 Hefte M 15.—.

Jugendpflege. Kathol. Monatsschrift zur Pflege der schulentlassenen Jugend. Schriftleitung: Dr. *Ludw. Schiela.* München, Pestalozzistraße 1. Jährlich M 14.—.

Keppler, Dr. Paul Wilhelm von, Homilien u. Predigten. 6.—8. Aufl. Freiburg 1921, Herder. 8°. I. Teil: Sonntagshomilien u. Passionspredigten. (VIII u. 224 S.) M 12.—, geb. M 17.—. II. Teil: Fest- u. Gelegenheitspredigten. (IV u. 184 S.) M 9.—, geb. M 14.—. III. Teil: Hirtenbriefe. (IV u. 258 S.) M 13.—, geb. M 18.—. Drei Teile in einem Band (XVI u. 666 S.) M 34.—, geb. M 42.—.

Keseling, Dr. Paul, Die Chronik des Eusebius in der syrischen Überlieferung. Inaug.-Dissertation. 8° (11 S.) Duderstadt 1921, Selbstverlag.

Kißling, Dr. Wilhelm, Das Verhältnis zwischen Sacerdotium und Imperium nach den Anschauungen der Päpste von Leo d. Gr. bis Gelasius I. Veröffentlichungen der Görresgesellsch., Sektion für Rechts- u. Sozialwissenschaft 38. Heft. 8° (XIII u. 149 S.) Paderborn 1921, Schöningh. M 8,—.

Kluger, Dr., Richard Wagner's „Parsifal" als religiöses Kunstwerk. kl. 8° (40 S.) Innsbruck 1921, Tyrolia. K 40.—.

Magdalena Sophie Barat, die selige. Ein Lebensabriß. 2. u. 3. Aufl. kl. 12° (IX u. 127 S.) Freiburg 1921, Herder. M 7.50.

Muckermann, Hermann S. J., Neues Leben. I: Der Urgrund unserer Lebensanschauung. 2. u. 3. Aufl. 8° (106 S.) Freiburg 1920, Herder. M 7.50; geb. M 12.50.

Nicolussi, Dr. Johann S. S. S., Die Armen Seelen. 8° (213 S.) Bozen-Lindau 1921, Emmanuel-Verlag. M 20.—.

Noppel, Konstantin S. J., Jugendzeit. Ein Beitrag zum Wiederaufbau Deutschlands. (Ergänzungshefte zu den Stimmen der Zeit. I. Reihe. 8. Heft) gr. 8° (IV u. 58 S.) Freiburg 1921, Herder. M 6.80.

— — Der Weg zur christlichen Volksgemeinschaft. (Flugschriften der Stimmen der Zeit 24. Heft) 8° (40 8.). Freiburg 1921, Herder. M 3.—.

Oberhammer, Dr. Cl., Am Herzen des Heilandes. Kommunionbilder im Geist der wechselnden Kirchenzeit. 12° (183 S.) Innsbruck 1921, Tyrolia. Kart. K 45.—; geb. K 60.—.

Oer, Sebastian v., Ich. Selbstbetrachtungen. 12° (99 S.) Freiburg 1921, Herder.

Pesch, Christian S. J., Compendium Theologiae Dogmaticae. I. De Christo legato divino, De Ecclesia, De fontibus theol. 2. Aufl. 8° (XII u. 304 S.) Freiburg 1921, Herder. M 46.—; geb. M 54.—.

— — Nestorius als Irrlehrer. 8° (VIII u. 127 S.) Paderborn 1921, Schöningh. M 27.—.

Pharus. Katholische Monatschrift für Orientierung in der gesamten Pädagogik. Herausg. von der Pädagogischen Stiftung Cassianeum. Donauwörth, L. Auer. Halbj. M 15.—.

Pohl, Alfred S. J., Beim hl. Dienst. Ein Büchlein für Meßdiener. 13×8 cm. (128 S.) Kevelaer 1921, Bercker. M 3.—; geb. M 5.—

Pohle, Dr. Joseph, Lehrbuch der Dogmatik. 2. Bd. 7. Aufl. 8° (X u. 529 S.) Paderborn 1921, Schöningh. M 49.50.

Ponte, Ludov. de S. J., Dux spiritualis. Interprete P. *Melchiore Trevinnio S. J.* 16° I: De familiari modo cum Deo agendi in oratione. (XXXI u. 520 S,). — II u. III: De s. lectione et meditatione. De perfecta contemplatione et unione cum Deo. (654 S.). — IV: De mortificatione excellentoribusque operibus (552 S.). (Bibl. ascet. edita a *Francisco Brehm* XI—XIII). Ratisbonae 1921, Pustet. Je M 15.—; geb. M 18.— u. M 20.—.

Prümmer, Dom. O. Pr., Vademecum Theologiae Moralis. 12° (XXIV u. 594 S.) Freiburg 1921, Herder. M 52.—; geb. M 60.—.

Quaestiones Disputatae de „Tribus Humilitatis Modis". (Collection de la Bibliothèque des Exercices de S. Ignace. Nr. 70. Juillet-Août 1921) 8° (26 S.) Paris, Lethielleux.

Raitz v. Frentz, Emmerich S. J., Der ehrw. Kardinal Robert Bellarmin S. J. (1542—1621). 8° (XIV u. 230 S.) Freiburg 1921, Herder. M 24.—; geb. M 30.—.

Rivière-Scoraille, Suárez et son oeuvre. I: La bibliographie par *Ernest-Marie Rivière S. J.* II: La doctrine par *Raoul de Scoraille S. J.* gr. 8° (80 p.) Toulouse-Barcellona 1918, Rivière-Sabirana.

Schäfer, Dr. Jakob, Die Wunder Jesu in Homilien erklärt. 2. u. 3. Aufl. 8° (VIII u. 282 S.) Freiburg 1921, Herder. M 30.—; geb. M 36.—.

Scheel, Otto, Martin Luther. I. Bd. 3. Aufl. Auf der Schule u. Uni-

versität. gr. 8° (VIII u. 340 S.) Tübingen 1921, Mohr (Paul Siebeck). M 60.—; geb. M 75.—.

Schlögl, Nivard s. Talmud.

Schott, Anselm O. S. B., Oremus. Kleines Meß- u. Vesperbuch, herausg. von *Pius Bihlmeyer O. S. B.* 8. Aufl. 24° (XX u, 974 S.) Freiburg 1921, Herder. Geb. M 22.50.

Schrott-Fiechtl, Hans, Das Buch mein bester Kamerad. 8° (64 S.) M. Gladbach 1921, Volksverein. M 3.—.

Schumacher, Heinrich, Christus in seiner Präexistenz und Kenose nach Phil 2,5—8. II. Teil: Exeg.-kritische Untersuchung. gr. 8° (XV u. 423 S.) Rom 1921, Päpstl. Bibel-Institut.

Scoraille, Raoul de s. *Rivière.*

Seppelt, Dr. Franz X., Papstgeschichte. I. Von den Anfängen bis Cölestin V. II. Von Bonifaz VIII bis zur französ. Revolution. 12° (231 u. 200 S.). (Sammlung Kösel Nr. 88/89. 90/91). Kempten u. München 1921, Kösel. Geb. je M 14.—.

Spáčil, Theophil S. J., Christus caput corporis mystici Ecclesiae. Estratto dal Bessarione. 8° (32 p.) Rom 1921, Institut. Pio IX.

Staab, Dr. Karl s. *Göpfert.*

Steinen, Pet. Al. S. J. s. *Beringer.*

Talmud, Der babylonische. Übersetzt und kurz erläutert von *Nivard Schlögl O. Cist.* Wien, Burgverlag 8. 1. Lief. 1921 (96 S.) K 100.—.

Trenkwalder, P. Regalat O. F. M., Ewig währt sein Erbarmen. Das Donnerstag-Psalterium in deutschen Versen. 12° (56 S.) Graz. 1921, Styria. K 44.—.

Ude, Dr. Johann, Die Rettung. Die Gegenwartsnöte im Lichte des Vaterunsers. 8° (93 S.) Graz u. Wien 1921, Styria. K 80.—.

Van den Boom, Dr. Emil, Die Sozialdemokratie in ihren Richtungen 8° (48 S.) M 1.80; Sozialdemokratie und Berufsstände 8° (56 S.) M 1.80; Die Sozialdemokratie nach der Revolution. 8° (32 S.) M 1.—. Gladbach 1921, Volksverein.

Van der Heeren, Ach., Psalmi et Cantica explicata in ord. ad recit. breviarii. Edit. 2. 12° (VIII et 514 p.) Brugis 1921, Carolus Beyaert. Fr 4.20.

Vereinsarbeit, Katholische. Neue Folge des Archiv für Präsides. Herausg. von der Zentralstelle des Volksbundes der Katholiken Österreichs. Wien I., Predigergasse 5. Jährlich K 120.—.

Wolpert, Leo, Der Sonntag der Seele. 8° (VIII u. 176 S.) Freiburg 1921, Herder. M 14.—; M 19.50.

Zimmermann, Otto S. J., Das Dasein Gottes. Vom Vielen zum Einen. 8° (VIII u. 102 S.) Freiburg 1921, Herder. M 13.50.

Zoepfl, Dr. Friedrich, Geschichte des ehemaligen Mindelheimer Jesuitenkollegs. 8° (96 S.) Dillingen a. D. 1921, Verlag des Archivs für die Geschichte des Hochstifts Augsburg. M 9.—.